

EMANUELE
SEVERINO

LA FILOSOFIA
DAI GRECI
AL NOSTRO
TEMPO

la filosofia
contemporanea

BUR
Rizzoli

Dopo il grande tentativo sistematico ideato da Hegel, la staffetta dei filosofi consegna il testimone agli scienziati, chiamati in causa per rispondere all'angoscia e al terrore del divenire. La filosofia contemporanea è la consapevolezza di questo passaggio nella campagna per il dominio della realtà. È critica e ripensamento rigoroso dei fondamenti del sapere scientifico, ma allo stesso tempo è la gelosa custode del senso greco del divenire. E proprio per questo diffida di ogni esaltazione del progresso tecnologico e ci offre una visione dell'uomo come essere libero, che affronta il rischio, l'avventura, i pericoli della vita con audacia e spregiudicatezza. In questa nuova edizione *La filosofia contemporanea* di Emanuele Severino, pubblicata per la prima volta da Rizzoli nel 1986, riserva ampio spazio agli sviluppi della scienza nel nostro tempo e contiene una serie di approfondimenti bio-bibliografici per conoscere vita e scritti dei grandi pensatori.

EMANUELE SEVERINO

(Brescia 1929)

È uno dei più importanti filosofi del nostro tempo. Accademico dei Lincei, professore emerito di Filosofia teoretica all'Università di Venezia, insegna antologia fondamentale all'Università Vita-Salute San Raffaele di Milano. È autore di opere tradotte in varie lingue. Tra gli ultimi suoi libri Pubblicati da Rizzoli ricordiamo *Immortalità e destino* (2008) e *L'identità del destino* (2009).

BUR
rizzoli

Emanuele Severino in BUR

Storia della filosofia

La filosofia dai Greci al nostro tempo
La filosofia antica e medievale

La filosofia dai Greci al nostro tempo
La filosofia moderna



A Cesare e a Dio



Gli abitanti del tempo



Antologia filosofica



La buona fede



Cosa arcana e stupenda



Il declino del capitalismo



Il destino della tecnica



Filosofia futura



Il nulla e la poesia



La strada

EMANUELE SEVERINO

LA FILOSOFIA

dai Greci al nostro tempo

LA FILOSOFIA CONTEMPORANEA

BUR
Rizzoli

S A G G I

Proprietà letteraria riservata

© 1996 R.C.S. Libri & Grandi Opere S.p.A., Milano

© 2004 RCS Libri S.p.A., Milano

ISBN 978-88-58-61079-4

Prima edizione digitale 2010 da Sesta edizione BUR Saggi febbraio 2010

In copertina:

Progetto grafico Cristina Ottolini per Mucca Design

Per conoscere il mondo BUR visita il sito www.bur.eu

Quest'opera è protetta dalla Legge sul diritto d'autore.

È vietata ogni duplicazione, anche parziale, non autorizzata.

LA FILOSOFIA DAI GRECI AL NOSTRO TEMPO

La filosofia contemporanea

Avvertenza

La filosofia contemporanea è il terzo volume della storia della filosofia di Emanuele Severino, l'ultima parte dell'opera *La filosofia dai Greci al nostro tempo*. Pubblicato per la prima volta da Rizzoli nel 1986, in questa nuova edizione, considerevolmente ampliata, il libro comprende numerosi aggiornamenti: un capitolo dedicato a Leopardi; un'approfondita ricostruzione dei più recenti sviluppi del sapere scientifico nel nostro tempo e dei suoi legami con la filosofia contemporanea; la teologia nel XX secolo e i suoi rapporti con il pensiero filosofico; le scienze umane (economia, psichiatria, psicologia, psicoanalisi, sociologia, antropologia, linguistica) e il definitivo distacco della scienza dalla filosofia. Inoltre, anche in questo ultimo volume, come nei precedenti, i capitoli si chiudono con una serie di aggiornamenti bio-bibliografici curati da Giorgio Brianese.

Il senso complessivo dell'opera *La filosofia dai Greci al nostro tempo* – e dunque anche i tratti paradigmatici della filosofia contemporanea, da Hegel ai giorni nostri – è tracciato nell'Introduzione generale pubblicata nel primo volume. In quelle pagine Emanuele Severino scrive: «La filosofia, da città, è divenuta radura e le vie che la collegano alle circostanti regioni sono ormai autostrade». E aggiunge: «La filosofia contemporanea, nella sua quasi totalità, non è la radura, ma corre nel traffico autostradale, in cui si trova unita a tutte le discipline della cultura moderna. La radura è invece ciò che sembra rimasto del legame profondo tra le grandi filosofie del passato. Certo, esiste un legame profondo anche tra l'antica città e la radura in cui essa si è trasformata, e quindi tra la città e il traffico autostradale. Ma la considerazione di questo legame acquista l'importanza e il significato che le son propri solo se, innanzitutto, non si perde il ricordo della città filosofica. Rivolgere l'attenzione verso il legame profondo tra i vari pensatori significa appunto non perdere il ricordo di quella città. Solo conoscendo che cosa è stata la filosofia si può comprendere il senso della sua trasformazione attuale e se ne può riscoprire il volto sotto la maschera. La filosofia tende oggi a confluire nella scienza. Ma solo ricordando ciò che la filosofia è stata si può sperare di comprendere il senso della scienza e della stessa civiltà che sul fondamento della scienza sta costruendosi». Questo terzo volume sulla filosofia contemporanea intende mostrare come si è giunti alla “radura” e al “traffico autostradale”, e quindi il legame che unisce l'antica città della filosofia alla radura e al traffico.

Nelle pagine seguenti vengono usate queste due abbreviazioni:

La filosofia I : Emanuele Severino, *La filosofia antica e medioevale*.

La filosofia II : Emanuele Severino, *La filosofia moderna*.

LA FILOSOFIA CONTEMPORANEA

Riepilogo e introduzione alla filosofia contemporanea

1. La filosofia, il terrore e il rimedio

Riprendendo uno spunto di Platone, Aristotele dice che gli uomini sono spinti a filosofare dalla “meraviglia”: dalla “meraviglia” che essi provano quando, di fronte agli accadimenti del mondo, ne ignorano le “cause”. Cercano quindi la filosofia per sé stessa, perché vogliono conoscere; non perché intendano servirsi della filosofia in vista di qualche vantaggio.

Tuttavia la parola greca *thàuma*, che traduciamo con “meraviglia”, ha un significato molto più intenso: indica anche lo stupore attonito di fronte a ciò che è strano, imprevedibile, orrendo, mostruoso. Se infatti non si conoscono le “cause” di ciò che accade – se ciò che accade non rientra nella spiegazione del mondo della quale l’uomo di volta in volta si trova in possesso –, allora l’accadimento delle cose è l’inquietante e diventa la fonte di ogni terrore e di ogni angoscia. E anche di ogni dolore, perché la sofferenza è insopportabile quando non è spiegabile e si avventa sull’uomo, imprevedibile e senza ragioni.

Affermando che la filosofia nasce dalla meraviglia, Aristotele intende dire (anche se evita di sottolinearlo) che la filosofia nasce dal terrore provocato dall’imprevedibilità del *divenire* della vita. Conoscendo le “cause” del divenire, la filosofia rende prevedibile l’imprevedibile, lo inserisce nella spiegazione stabile del senso del mondo, e quindi appronta il *rimedio* contro il terrore della vita (cfr. E. Severino, *La filosofia antica e medioevale*, cap. I, § 11. D’ora in poi *La filosofia I*).

La filosofia greca ha inteso essere contemplazione disinteressata, non avente di mira alcun vantaggio pratico; ma nella storia della civiltà occidentale la filosofia, proprio in quanto contemplazione pura e disinteressata delle “cause” del divenire, è stata il primo formidabile strumento con il quale l’uomo dell’Occidente ha proceduto a soddisfare il proprio fondamentale interesse: la liberazione dal terrore della vita. Al culmine della storia dell’Occidente, l’altro grande strumento – l’altro grande rimedio contro il terrore – è l’organizzazione scientifico-tecnologica dell’esperienza.

Certo, anche il cristianesimo si presenta come il rimedio contro l’infelicità e il dolore (rimedio ultramondano). E, anzi, il cristianesimo ha un rapporto con le masse che la filosofia non possiede. D’altra parte, anche il cristianesimo – come l’intera civiltà occidentale –

cresce all'interno della dimensione che la filosofia greca ha aperto una volta per tutte e che qui deve essere ancora una volta richiamata (cfr. *La filosofia I*, cap. I, § 1; cap. XIV, § 9; E. Severino, *La filosofia moderna*, cap. XXIII, § 11. D'ora in poi *La filosofia II*).

Proprio nel passo dove stabilisce il nesso tra filosofia e “meraviglia”, Aristotele osserva che anche il *philómythos* (alla lettera: “colui che ama il mito”, ossia che costruisce i miti e crede e vive in essi) è in qualche modo filosofo, perché anche la costruzione dei miti scaturisce dalla “meraviglia”, cioè dal terrore che il divenire della vita produce nell'uomo. Anche il mito, infatti, raccoglie gli eventi del mondo all'interno di una spiegazione unitaria: predispone un'interpretazione stabile dell'universo e attende, preparato da essa, l'irrompere degli eventi, i quali dunque perdono la loro imprevedibilità terrorizzante e si adeguano all'ordine cosmico enunciato dal mito. Anche la conoscenza mitica delle cause e degli eventi è un rimedio contro il terrore dell'imprevedibile.

Ma è un rimedio insicuro, perché il senso mitico del mondo non è “verità” – nel senso radicale che la filosofia ha sin dall'inizio assegnato a questa parola –: non è scoperto dal sapere incontrovertibile e assolutamente stabile che la filosofia, in quanto *epistémè*, si propone di essere (cfr. *La filosofia I*, cap. I, § 2-5). Se la fonte di ogni terrore e di ogni angoscia è l'imprevedibilità degli eventi, lo smarrimento di fronte al loro insorgere, e se il rimedio contro il terrore è la conoscenza delle loro cause, cioè la previsione che li anticipa, cioè li colloca, prima ancora che essi abbiano ad accadere, all'interno della loro Origine e della loro Causa, rendendoli così, appunto, prevedibili, ne viene che il rimedio contro il terrore e il dolore è saldo e sicuro solo se *non* consiste nella conoscenza mitica, ma nella conoscenza *vera*, *epistemica* dell'Origine e del Senso del mondo. Agli occhi della filosofia, la conoscenza mitica è soltanto la volontà che il mondo abbia un certo senso piuttosto che un altro, e contro questa volontà si scontrano altre volontà che propongono altri e contrastanti sensi del mondo. Quando i primi pensatori greci scoprono l'idea della verità – l'idea dell'*epistémè* –, il rimedio approntato dal mito contro il terrore non può non apparire loro inaffidabile, insicuro, inefficace. Solo la verità può salvare dal dolore del divenire; solo l'*epistémè* è il rimedio contro il terrore. Un legame essenziale unisce questa tematica all'affermazione aristotelica che solo il filosofo può essere felice.

Ma la filosofia scopre il supremo rimedio contro il terrore proprio nell'atto in cui porta alla luce la forma estrema del terrore e del dolore: il *divenire*, inteso come *l'uscire dal niente e il ritornarvi, da parte delle cose del mondo* (cfr. *La filosofia I*, cap. XIV, § 9). Se infatti la fonte del terrore è l'imprevedibilità degli eventi che sopraggiungono nel divenire del mondo, il terrore diventa estremo se estrema diventa

l'imprevedibilità del divenire; e estrema essa appunto diventa se si pensa che gli eventi irrompono nel mondo provenendo *da niente*.

Se ciò che si fa incontro all'uomo è stato niente – e incontro all'uomo si fa anche l'uomo stesso, che anzi appare a sé stesso come la più inquietante di tutte le cose, come dice Sofocle nell'*Antigone* – se le vicende della vita e del mondo provengono dal niente, esse sono *assolutamente imprevedibili*: che cosa ci può essere infatti di prevedibile nel niente? Assolutamente imprevedibili – e quindi assolutamente terrificanti. La tragedia greca viene alla luce proprio *all'interno* del senso inaudito del divenire, evocato sin dagli inizi dal pensiero filosofico.

E la filosofia greca non solo evoca questo senso inaudito, ma lo concepisce come l'*evidenza originaria*, il punto di partenza del cammino filosofico-metafisico, l'oggetto per eccellenza della "meraviglia". Anche chi, come Parmenide (cfr. *La filosofia I*, cap. IV, § 1), afferma il carattere illusorio del divenire, avanza questa affermazione perché è convinto di *vedere* l'uscire delle cose dal niente e il loro ritornarvi, e solo perché è convinto di *vedere* questo contenuto egli lo pone come illusorio. (Se non credessimo di *vedere* il movimento del sole, se tale movimento non fosse cioè per noi un'evidenza, noi non lo qualificheremmo come illusorio e apparente – dal punto di vista dell'astronomia moderna.)

Con la nascita della filosofia, l'uomo si trova esposto all'assoluta sorpresa del niente, ossia degli eventi che sono stati niente e che dunque si sottraggono in modo radicale a ogni anticipazione e previsione. E anche la morte, concepita come annientamento, acquista il senso di un distacco estremo, dove ciò che, morendo, diventa niente non ha più alcun legame col mondo e si perde in una notte infinita.

La filosofia, dunque, nascendo, è tesa in due direzioni contrastanti. Come *epistémè*, come verità incontrovertibile che intende svelare il Senso e l'Origine del divenire, è estrema capacità di previsione e di anticipazione del divenire: tutto ciò che nel divenire della vita e del mondo si produce deve adeguarsi alla Legge immutabile del Tutto svelata immutabilmente dall'*epistémè*. Ma, come evocazione del senso inaudito (ontologico) del divenire, la filosofia evoca l'imprevedibilità estrema, l'estrema impossibilità di anticipare in una Legge immutabile il divenire del mondo.

La storia della filosofia è fondamentalmente lo sviluppo dello scontro di queste due istanze tra loro irriducibilmente contrastanti. Uno scontro dove il senso greco del divenire finisce col *distruggere* il suo antagonista, cioè la volontà epistemica di dare un Ordine, un Senso, un'Origine assoluti e immutabili al divenire. Nel suo carattere specifico la *filosofia contemporanea* sta al culmine di questa distruzione e pertanto rappresenta la fedeltà estrema al senso greco del divenire.

Ma poi è l'intera civiltà occidentale a crescere all'interno di questo senso, sì che la distruzione dell'*epistème* e quindi della metafisica non è qualcosa che si produca semplicemente all'interno del pensiero filosofico, ma investe le opere e le istituzioni della civiltà occidentale: investe la concreta storia dei popoli dell'Occidente, ogni aspetto dello sviluppo storico della nostra civiltà.

All'interno del senso greco del divenire cresce anche il cristianesimo. Ma il cristianesimo non intende essere filosofia e si presenta *come fede*. Una fede che pretende porsi al di sopra della filosofia, ma che, proprio per questo, non può per principio possedere l'incontrovertibilità secondo cui l'*epistème* intende invece costruirsi. Il cristianesimo segna cioè un grande ritorno al mito, dove il mito cristiano presenta una potenza concettuale così sviluppata da consentirgli di analizzare e discutere i propri rapporti con la filosofia; ma, dal punto di vista dell'*epistème*, il rimedio che il cristianesimo presenta contro il terrore del divenire non può che essere inadeguato (rispetto al rimedio epistemico) – anche se è il rimedio cristiano e non il rimedio filosofico del terrore a consentire alle masse tradizionali dell'Occidente di sopportare la vita. Rispetto a queste masse, il cristianesimo si presenta come la forma suprema di salvezza dal terrore della vita; ma è la filosofia in quanto *epistème* a dover essere riconosciuta come la forma suprema di rimedio e di salvezza, all'interno della tradizione occidentale, perché il cristianesimo, volendo essere fede e messaggio che la ragione umana non avrebbe mai potuto scoprire con le sue forze, è un rimedio insicuro e infido, esposto per sua natura alla minaccia del dubbio e del rifiuto.

E d'altra parte – stiamo dicendo – proprio la filosofia, che come *epistème* si presenta nella storia dell'Occidente come il primo grande rimedio contro il terrore, proprio la filosofia come *epistème* viene progressivamente distrutta lungo la storia della cultura e della civiltà occidentale. Viene distrutta la filosofia come *epistème* e come volontà di scoprire il Senso e l'Origine del divenire. Viene distrutto il primo grande riparo contro il terrore. Come è stato possibile tutto questo? Forse che l'uomo moderno si è liberato dal timore e dall'inquietudine provocati dall'imprevedibile?

2. Il rapporto tra terrore e rimedio nella filosofia contemporanea

Nietzsche (cfr. cap. XI) ha affermato che il *rimedio* è stato peggiore del male. Un'espressione, questa, che può compendiare nel modo più efficace l'aspetto più caratteristico della filosofia contemporanea.

L'Origine, il Senso, la Causa, il Fondamento, l'Ordine, la Legge, la Realtà immutabile e divina evocati dall'*epistème* sono sì il rimedio contro il terrore provocato dall'imprevedibilità del divenire, ma un poco alla volta presentano essi stessi un volto terrificante. Prevedendo e anticipando il divenire, essi finiscono col cancellarlo e col

cancellare, insieme a esso, la vita stessa dell'uomo. L'uomo appare sì a sé stesso come la più inquietante e imprevedibile delle cose, ma il rimedio che egli appronta finisce con l'apparirgli un suicidio. Il rimedio distrugge la vita; ma l'uomo è appunto la vita e si accorge in modo sempre più nitido che, volendo salvarsi dal pericolo che egli stesso è per sé stesso, finisce col liberarsi da sé stesso, col distruggere sé stesso. Si accorge sempre di più, appunto, che il rimedio è stato peggiore del male. Se Dio esiste, l'uomo non può vivere.

Incomincia così una lunga marcia dell'uomo verso la "libertà", cioè verso la liberazione da quella "verità" che gli distrugge la vita. E poiché la "verità" non è rimasta semplice fatto culturale, chiuso entro i limiti del sapere filosofico, ma ha costituito lo sfondo su cui hanno preso forma le opere e le istituzioni sociali, politiche, economiche della tradizione occidentale (e lo stesso cristianesimo ha finito per proclamare l'"armonia" tra il proprio contenuto e la verità filosofica), la liberazione dalla "verità" e dalle realtà immutabili non è stata una semplice vicenda culturale, ma è divenuta la stessa storia concreta dell'Occidente, cioè si è determinata come libertà religiosa, politica, economica.

Ma la progressiva consapevolezza che il "rimedio", essendo peggiore del male, soffoca la vita dell'uomo – e che quindi deve essere distrutta ogni verità e ogni realtà immutabile in cui tale rimedio prende corpo –, tale consapevolezza non è l'espressione di una semplice volontà di sopravvivenza. Il rimedio evocato dalla forma tradizionale della civiltà occidentale rende *impensabile* proprio quel divenire che, già si è detto, la filosofia, sin dal proprio inizio, concepisce come l'evidenza originaria, assolutamente indiscutibile e innegabile. E, certo, nel divenire delle cose c'è anche quella forma emergente di movimento che è la vita stessa dell'uomo. Ma, difendendo la propria sopravvivenza, l'uomo difende innanzitutto la propria convinzione che il divenire delle cose – il loro uscire e ritornare nel niente – sia l'evidenza fondamentale che non può essere smentita da alcuna forma di sapere e quindi nemmeno da una qualsiasi forma di *epistème*, che pur pretende porsi come verità assolutamente incontrovertibile. Che l'*epistème* si configuri come una forza che soffoca il divenire e la vita è anzi l'argomento decisivo per concludere che l'*epistème* è proprio l'opposto di ciò che essa intende essere.

Da questo punto di vista, la progressiva distruzione dell'*epistème* e di ogni realtà immutabile (o aspetto immutabile della realtà) evocata dall'*epistème* non è l'effetto dello scontro tra verità dell'*epistème* e non verità, ma tra ciò che lungo la storia dell'Occidente viene vissuto e sentito come la verità originaria e autentica – il senso greco del divenire – e ciò che viene smascherato nella sua pretesa di essere la verità dell'*epistème* e che verità non è. La convinzione che il senso

greco del divenire sia la verità originaria e non smentibile non si forma infatti al di fuori dell'*epistème*, ma è proprio quest'ultima che, venendo alla luce, evoca il divenire, cioè lo intende come un uscire e un ritornare nel niente, e proprio in seguito a questa evocazione appronta il rimedio contro il terrore che il divenire, così inteso, scatena. L'*epistème* non può essere verità, perché essa finisce col soffocare la propria creatura: il divenire del mondo e della vita.

Ma oltre a questo, di cui si è parlato, vi sono altri motivi che spiegano come il pensiero contemporaneo abbia potuto convincersi che il rimedio era peggiore del male. All'inizio della civiltà occidentale, la capacità dell'uomo di trasformare il mondo è ancora estremamente ridotta, e quindi lo strumento a disposizione dell'uomo per difendersi e salvarsi dal divenire del mondo non può consistere in altro che in un *modo di interpretare* il mondo e la vita. Oltrepassando l'interpretazione mitica, l'interpretazione filosofica del mondo è lo sforzo più radicale di difendersi dal terrore della vita mediante un atteggiamento conoscitivo, una configurazione del pensiero. Ma con la scienza e la tecnica moderne, soprattutto negli ultimi cento-centocinquant'anni, le capacità dell'uomo di trasformare il mondo conformemente ai progetti che egli via via si prefigge crescono in modo straordinario e senza alcuna possibilità di confronto col passato. La scienza e la tecnica si mostrano capaci di regolare e guidare il corso del mondo in forme e modi che stanno sotto gli occhi di tutti e non fanno rimpiangere il dominio epistemico del divenire, accessibile soltanto a un'élite di individui e cioè incapace di essere un rimedio percepibile e apprezzabile dalle masse e dalle nuove classi sociali in ascesa.

Questi gruppi sociali, che si sentono protagonisti e non spettatori passivi della storia, non vedono nella filosofia la capacità di risolvere i problemi specifici che di volta in volta si stagliano sullo sfondo del terrore della vita. Il senso greco, inaudito, del divenire, evocato dalla filosofia, si è cioè esteso sino a guidare lo stesso comportamento delle masse – oggi anche un ignorante sa che le cose che gli stanno attorno vengono dal niente e vi ritornano –; ma l'*epistème*, al cui interno pur è stato evocato il senso inaudito del divenire, non è mai riuscita a porsi direttamente in rapporto con le masse – a differenza della scienza e della tecnica, i cui risultati pratici sono percepibili da tutti. Si è così diffuso un senso di potenza – non solo nelle forze che oggi stanno alla guida del mondo, ma anche nelle stesse masse occidentali – che tende a far dimenticare l'antico terrore per l'imprevedibilità del divenire. Confidando nella sua potenza l'uomo diventa audace.

Certo, anche la scienza e la tecnica sanno ormai di non essere verità assolute e incontrovertibili, sanno cioè di *non* essere *epistème* (anche se la parola "epistemologia" serve oggi a indicare la riflessione critica

sulle strutture e le forme della scienza, ossia sulle strutture e le forme di ciò che non è *epistème* – e anche se certe forme della filosofia contemporanea hanno imparato a usare in modo improprio la parola “*epistème*”). In questo senso, anche la scienza e la tecnica, come il cristianesimo, sono forme di mito – e, agli occhi di chi sa che il rimedio è stato peggiore del male, si presenta ormai come mito anche l'*epistème* –, ma la scienza e la tecnica, a differenza di ogni altro mito, sembrano mantenere qui, ora, su questa terra, ciò che promettono, e sembrano essere quindi il rimedio più efficace contro il terrore del divenire, anche se il loro apparato concettuale ha da tempo rinunciato a presentarsi come verità assoluta, definitiva e incontrovertibile.

Il processo di distruzione di ogni verità immutabile e assoluta – il processo di liberazione dell'uomo moderno – rende dunque possibile un insieme di atteggiamenti che, peraltro, hanno un effettivo riscontro, soprattutto al culmine di quel processo, nella filosofia contemporanea, nella filosofia cioè che succede all'ultimo grande tentativo della filosofia di costituirsi come *epistème*: il tentativo compiuto dalla filosofia hegeliana.

Nella vicenda della liberazione dagli immutabili l'attenzione può essere attratta, per un verso, dall'*aspetto positivo* dell'iniziativa umana, in quanto essa distrugge l'Ordine – la Legge, il Dominio – che nelle sue varie forme epistemico-filosofiche, metafisiche, teologico-religiose, morali, economiche, politiche, giuridiche, estetiche rende impossibile il divenire della vita dell'uomo. La liberazione dagli immutabili è intesa come *progresso* della civiltà; e dalla metà del secolo scorso posizioni filosofiche come il marxismo e il positivismo si presentano come forme di interpretazione del senso del progresso. Cogliendo l'*aspetto positivo* della distruzione del “rimedio” che ha finito col rivelarsi peggiore del male – più temibile cioè del terrore provocato dall'imprevedibilità del divenire –, l'antico timore della vita si attenua e passa sullo sfondo.

Per altro verso, con la distruzione del “rimedio”, l'attenzione può essere nuovamente richiamata dal ripresentarsi dell'antico terrore, reso ancora più forte dalla constatazione che il “rimedio” approntato dall'intera tradizione dell'Occidente si è rivelato inutile. La vita dell'uomo è un naufragio; l'uomo è un “essere-per-la-morte”: si collocano in questa prospettiva potentemente anticipata da Leopardi, le varie forme della filosofia esistenzialista.

Per un altro verso ancora, il pensiero filosofico, di fronte al fallimento del “rimedio”, diffida sia dell'esaltazione del progresso, sia del pessimismo che si arrende al terrore: viene allora proposto un nuovo tipo di uomo – Nietzsche lo chiama “superuomo” – che supera il terrore della vita accettando come proprio destino tutto ciò che la vita va via via presentando, di gioioso e di terribile; o che, proprio

nell'aspetto inquietante dell'esistenza, vede l'unico modo possibile di essere autenticamente uomini: il rischio, l'audacia, l'avventura garantiti da nulla, sprovvisti di ogni rimedio, aperti a ogni sorpresa, a ogni forma di successo e a ogni fallimento.

E, come già si è accennato, vi sono tutti quegli aspetti della filosofia contemporanea – dallo stesso positivismo al pragmatismo, al neo-empirismo – che affidano al *nuovo rimedio*, cioè alla razionalità scientifica e alla tecnica moderne, il compito di salvare l'uomo dal terrore della vita.

Configurazioni *tipiche*, quelle indicate, della filosofia contemporanea; che non solo non esauriscono il quadro dell'attuale riflessione filosofica, ma che, oltre a interferire tra di loro e a intrecciarsi in modo complesso, lasciano oltre di sé e a volte *mantengono* perfino in sé stesse il tentativo di far sopravvivere l'atteggiamento epistemico.

3. Scetticismo e filosofia contemporanea

Se non si perde di vista che l'intera cultura filosofica, e anzi tutte le forme della civiltà occidentale, considerano il senso greco del divenire come l'evidenza e la verità originaria e fondamentale, ci si mette in condizione di comprendere il significato che lo *scetticismo* ha sempre avuto lungo la storia del pensiero filosofico e quindi anche nella filosofia contemporanea. Giacché la filosofia contemporanea, nel suo tratto più caratteristico, dev'essere appunto considerata come una grande variazione del tema scettico.

Lo scetticismo filosofico, infatti, nella sua concreta configurazione storica, non è un'astratta e gratuita volontà di negare la verità, non è un'arbitraria opzione per la non-verità: al contrario, nello scetticismo è presente, come nell'*epistème*, l'idea della verità; ma lo scetticismo è convinto che esistono delle *ragioni* per escludere che le forme storiche dell'*epistème*, o ogni sua possibile forma, siano in grado di dar corpo, di realizzare in concreto in un effettivo organismo conoscitivo, l'idea della verità, l'idea cioè di un sapere assolutamente incontrovertibile e infallibile.

Un atteggiamento, questo, che è presente anche *epistème*: ad esempio, la filosofia moderna, mostrando l'insostenibilità del realismo tradizionale, esibisce i motivi che portano a escludere che l'idea della verità si sia realizzata nelle forme antiche dell'*epistème*.

Ma mentre, in quest'ultima, la critica rivolta alle altre forme di *epistème* è unita alla convinzione di essere finalmente in possesso dell'incarnazione autentica dell'idea della verità, questa convinzione è invece assente nello scetticismo filosofico. Dopo aver distrutto le costruzioni dell'*epistème*, lo scetticismo si ritira infatti sul terreno sicuro – conoscitivamente sicuro – di ciò che rimane per sempre alla base di ogni costruzione epistemica e che rimane dopo la distruzione

di ogni *epistème*: il divenire del mondo, l'accadimento delle cose, che per quanto inquietante, inspiegabile e caotico non può essere in alcun modo negato; ed esso è sentito, anche dallo scetticismo, come la dimensione originariamente evidente, la cui esistenza non può essere in alcun modo messa in questione e che dunque ha una verità indiscutibile e assoluta.

Lo scetticismo antico, moderno (Cfr. *La filosofia I*, cap. XII e *La filosofia II*, cap. I, § 8) e contemporaneo non consiste nell'astratta affermazione che non esiste alcuna verità, ma consiste nell'affermazione che *non esiste o non può esistere una verità epistemica che si ponga al di sopra della verità del mondo del divenire* e pretenda esserne la Legge immutabile. Un'affermazione, questa, che presenta aspetti diversi in relazione sia ai diversi modi in cui lo scetticismo nega l'*epistème*, sia alle diverse forme di *epistème* investite dalla negazione scettica, sia infine ai diversi modi in cui lo scetticismo – pur all'interno di un'identica maniera di intendere il fondamentale senso greco del divenire – concepisce la configurazione, la collocazione e i tratti specifici del divenire.

Non è dunque un caso il profondo legame che unisce lo scetticismo a Eraclito (cfr. *La filosofia I*, cap. III, § 2) interpretato – in modo indubbiamente riduttivo – come filosofo del divenire incessante di tutte le cose. Se tutta la realtà è in continuo movimento non è possibile alcuna conoscenza vera della realtà, perché quest'ultima, mutando, sarà sempre diversa da come si sarà pensato che fosse. (Una conseguenza, questa, che già Platone e Aristotele avevano denunciato con chiarezza mirabile.) Ma, appunto, affermare che non può esistere conoscenza vera della realtà diveniente significa *riconoscere l'esistenza* di tale realtà, significa riconoscere la verità del divenire, la verità dell'esistenza del disordine, del caos, dell'imprevedibile e dell'inquietante.

Quando dunque si osserva che lo scetticismo nega sé stesso, perché, negando l'esistenza di ogni verità, nega anche di possedere esso stesso una qualsiasi verità, quando, dico, si avanza questa osservazione, non ci si riferisce tanto alla forma storica che lo scetticismo ha assunto, ma a una tesi che l'*epistème* prende in considerazione – e che anzi è sostanzialmente l'*epistème* a formulare – per mostrare come dall'insostenibilità di questa tesi emerga la stabilità e incontrovertibilità dell'atteggiamento epistemico. Anche quando non se ne rende conto, ogni forma storica dello scetticismo nega indiscriminatamente ogni conoscenza vera, ma, come si è detto, nega ogni verità che pretenda porsi al di sopra di quella verità elementare e originaria in cui consiste l'affermazione del divenire del mondo.

Lo scetticismo antico presenta due atteggiamenti fondamentali, relativamente al modo di intendere il divenire della realtà, che si

presentano in forme sempre più elaborate lungo l'intero sviluppo del pensiero filosofico e in modo particolare nella filosofia contemporanea.

Il primo è quello che abbiamo qui sopra indicato: se la realtà è in continuo movimento, ogni conoscenza della realtà *si contraddice* non appena si realizza; appunto perché si riferisce a qualcosa che non è già più, che si è già annientato. La dialettica hegeliana (cfr. *La filosofia II*, cap. XXIII, §§ 3-7) è l'approfondimento più grandioso di questo atteggiamento dello scetticismo, anche se essa intende presentarsi nel contempo come il superamento epistemico più radicale dello scetticismo. Hegel rimprovera infatti allo scetticismo di *fermarsi* alla contraddizione – di assumere cioè la contraddizione come risultato – e di non riuscire a scorgere come la contraddizione del conoscere possa essere superata. Anche da questa circostanza emerge come lo scetticismo possa negare che la conoscenza contraddittoria della realtà abbia verità, solo in quanto esso è guidato dall'idea della verità, ossia dall'idea che la verità non può essere contraddittoria, ed è convinto che questa idea non trova realizzazione nella conoscenza della realtà diveniente.

Poiché anche lo scettico afferma l'esistenza del divenire, nemmeno lo scettico intende affermare che il divenire non sia divenire, cioè nemmeno lo scettico può rinunciare al principio di non contraddizione. Sapendo inoltre che la verità non può essere contraddizione, lo scetticismo, imbattendosi nel contraddirsi della conoscenza della realtà diveniente, è portato a intendere questa conoscenza come semplice apparenza, fenomeno, aspetto esterno di una realtà in sé che si mantiene nascosta e inconoscibile al di là dei fenomeni. E questo è il secondo dei due atteggiamenti scettici che qui si intendeva richiamare: nel pensiero antico, è lo scetticismo di Enesidemo, che ha il suo sviluppo più grandioso in quella forma di *epistème* che è costituita dal criticismo kantiano. Il primo di questi due atteggiamenti scettici si esprime, invece, nel pensiero antico, nel pirronismo, cioè in quella forma di scetticismo che si sbarazza del legame che unisce Pirrone a Parmenide (cfr. *La filosofia I*, cap. XII, §§ 1-2) e finisce così col trovarsi tra le mani soltanto la tesi eleatica della contraddittorietà delle apparenze fenomeniche del mondo.

In altri termini, per l'idealismo hegeliano, per il quale la realtà in sé stessa è il contenuto del pensiero, ogni realtà *particolare* è un *contraddirsi* e il processo totale del pensiero – che coincide col divenire essenziale della realtà – è il *toglimento* di ogni contraddizione essenziale: il pensiero è *epistème* appunto perché esso è tale toglimento, ossia perché è sintesi assoluta e assolutamente insuperabile (cfr. *La filosofia II*, cap. XXIII, §§ 5-7). Buona parte della filosofia, dopo Hegel, è una critica della filosofia hegeliana, cioè della

forma assunta dall'*epistème* nel sistema hegeliano, e quindi è una critica della possibilità che le contraddizioni della realtà possano essere superate in una sintesi definitiva. In questo modo, però, della filosofia hegeliana viene in primo piano ed è utilizzato il gigantesco lavoro di *smantellamento* della pretesa di ogni realtà diveniente – particolare, finita – di essere immune dalla contraddizione.

Nel rifiuto della sintesi definitiva la realtà si presenta come contraddizione; ma è proprio per questo motivo che la filosofia contemporanea – soprattutto in quelle posizioni di pensiero che in base al principio di non contraddizione escludono che la realtà possa essere in sé stessa contraddittoria – presenta un'ampia gamma di atteggiamenti che ritornano al fenomenismo kantiano, cioè alla tesi che la realtà in sé stessa è inconoscibile e che le contraddizioni della realtà diveniente sono, appunto, il fenomeno, l'apparenza soggettiva di una verità che all'uomo è preclusa. Eliminata dal pensiero, la verità torna a essere un *al di là* inattingibile. Quando si nega che la contraddizione possa essere tolta nel pensiero, la verità torna a essere un *al di là* dal pensiero, un in sé inconoscibile e misterioso.

Se, dunque, la filosofia contemporanea distrugge l'*epistème*, cioè avverte che una realtà e una verità immutabili concepite al di sopra della verità e della realtà del divenire renderebbero impossibile l'esistenza del divenire, d'altra parte sono proprio le grandi configurazioni dell'*epistème* kantiana e hegeliana a trasmettere alla filosofia contemporanea le forme fondamentali dello scetticismo antico.

Non solo, ma la distruzione contemporanea dell'*epistème* trova un singolare modello anticipatore in quel tratto della storia dell'*epistème* dove l'empirismo va progressivamente liberandosi dalla metafisica – cioè dall'aspetto più caratteristico dell'*epistème* – e dalle sue dimensioni tradizionali (indagate dalla psicologia, cosmologia e teologia razionali). Non è un caso che Hume, forse ancora più di Kant e di Hegel, sia così fortemente presente nella filosofia contemporanea.

4. La filosofia contemporanea e la categoria della “totalità”

Proprio il legame essenziale, che sin dall'inizio del pensiero filosofico unisce l'*epistème* della verità alla manifestazione del tutto (Cfr. *La filosofia I*, cap. I, § 3), fa sì che la distruzione dell'*epistème* sia insieme, in larghi settori della filosofia contemporanea, *negazione* che la coscienza possa rivolgersi alla *totalità degli enti*, cogliendo in essa ciò che vi è di identico e di unitario nell'infinita molteplicità delle differenze e cogliendo il Fondamento e l'Origine di tutte le cose. La crisi dell'*epistème* è cioè la crisi della categoria della “totalità” (o sintesi definitiva).

Infatti, proprio perché l'*epistème* è conoscenza dell'unità, ossia del Senso unitario in cui si raccoglie la totalità degli enti, proprio per

questo essa può essere previsione non smentibile del divenire e quindi rimedio assoluto contro il terrore della vita. L'imprevedibilità del divenire esige appunto che non possa esistere un Senso unitario e definitivo della totalità e che quindi il Senso del mondo si frantumi in una molteplicità infinita di sensi parziali e provvisori, che vengono via via modificati e sostituiti in un processo senza fine.

Non esiste un Senso supremo, come non esistono "problemi supremi" dell'esistenza. La filosofia cessa di essere "metafisica" – cioè conoscenza che si porta oltre l'esperienza per stabilire i confini della totalità dell'essere – e si spezza in una pluralità di teorie particolari: psicologia, logica, sociologia, riflessione critica sulle varie forme della scienza moderna, storiografia. Dal tronco della filosofia si staccano le cosiddette "scienze dell'uomo" e la filosofia va sempre più perdendo ogni suo carattere specifico.

Ma qui si vuole sottolineare come sia *profondamente filosofico* questo processo di dissolvimento della filosofia. La fittissima rete di rapporti che uniscono la filosofia contemporanea alle più svariate forme culturali e ai vari aspetti della vita reale e che finiscono col corrompere i tratti caratteristici del pensiero filosofico non è casuale, ma è il risultato inevitabile della distruzione dell'*epistème* e della sua volontà di cogliere il Senso unitario della totalità; ossia è il risultato inevitabile di quell'esigenza di salvare il carattere autentico del divenire – l'imprevedibilità di ciò che esce dal niente –, che conduce appunto alla distruzione di ogni verità e realtà immutabile e definitiva.

Anche se la filosofia e la cultura contemporanee stentano a rendersene conto, la disgregazione della filosofia in una pluralità di discipline specializzate – l'attuale tendenza, dunque, della filosofia ad assumere i caratteri che sono propri della scienza moderna – è conseguenza inevitabile del modo in cui la filosofia stessa, sin dalle sue origini greche, ha stabilito il senso del divenire. E l'originario senso filosofico del divenire a spingere al dissolvimento della filosofia nella scienza, cioè al dissolvimento della comprensione della totalità nella conoscenza analitica delle parti della realtà diveniente; è l'originario senso filosofico del divenire a spingere al "culturalismo" antifilosofico che caratterizza gran parte della cultura del nostro tempo.

Già da quanto precede si può intravedere come la crisi della categoria della totalità si sviluppi in una duplice direzione. Da un lato si nega l'esistenza di un Senso, Fondamento, Centro che raccolgano in unità la totalità delle differenze – sì che la realtà appare dissolta in una molteplicità infinita di parti che possono stare tra loro soltanto in una relazione accidentale; dall'altro lato, questa frantumazione della *realtà totale* si rispecchia nella frantumazione *della conoscenza* della

realtà.

Frantumazione, quest'ultima, che non consiste soltanto nella sostituzione della conoscenza metafisica del Tutto, da parte di una molteplicità di conoscenze e di teorie parziali, specializzate, e legate a loro volta da relazioni accidentali, ma che consiste nell'abbandono, in ampi settori della filosofia contemporanea, di quel significato *trascendentale* del pensiero, che nella filosofia moderna era stato portato alla luce dall'idealismo: la coscienza che il pensiero, nel suo significato primario, non è un ente tra gli enti, ma è l'orizzonte *di ogni ente*, è la dimensione all'interno della quale soltanto è possibile parlare di un qualsiasi ente, e che questa è la dimensione totale, la totalità stessa, appunto (Cfr. *La filosofia II*, cap. XX, § 5).

In entrambe queste due direzioni della crisi del concetto di totalità si toglie lo spazio stesso della metafisica e questo spiega il carattere antimetafisico di gran parte della filosofia contemporanea.

Con la crisi dell'*epistème* e della metafisica viene quindi meno l'atteggiamento della tradizione filosofica che intende la conoscenza della verità come guida dell'azione umana e innanzitutto dell'azione morale e politica. Si nega che la vita dell'uomo possa avere un qualsiasi "fine di diritto" – cioè stabilito necessariamente dal posto assegnato all'uomo nell'Ordine dell'universo – e si riconosce che i fini dell'uomo sono soltanto quelli che egli sceglie liberamente, non garantito da altro che dalla sua volontà di migliorare la propria esistenza nel mondo. La questione decisiva non è più la contemplazione della verità del mondo, ma la trasformazione pratica di esso in base ai progetti liberamente costruiti dall'uomo.

Se la distruzione di ogni *epistème* e di ogni metafisica rappresenta l'aspetto più caratteristico della filosofia contemporanea, tuttavia la filosofia come *epistème* non scompare di colpo – così come non è improvvisa l'apparizione della distruzione dell'*epistème* –, ma si prolunga non solo nel XIX secolo, ma anche nel nostro secolo.

In generale, si può dire che questi due contrapposti atteggiamenti del filosofare coesistono molto spesso nella stessa posizione filosofica; nel senso che proprio all'interno dell'articolazione delle critiche più drastiche e più rilevanti rivolte dal pensiero moderno all'atteggiamento epistemico – nelle critiche ad esempio sviluppate da Marx (cfr. cap. VI), Nietzsche (cfr. cap. XI), Wittgenstein (cfr. cap. XIX, § 6) – sono ancora presenti imponenti residui di quell'atteggiamento epistemico-metafisico dal quale ci si vorrebbe completamente liberare. Il vecchio rimedio contro il terrore del divenire continua cioè a sopravvivere all'interno della consapevolezza che tale rimedio è stato peggiore del male.

Da un punto di vista più estrinseco, è possibile ravvisare, nella filosofia che dopo Hegel non intende presentarsi come rifiuto

dell'*epistème*, una sorta di andamento *sinusoidale*, che fa *retrocedere* la teoria filosofica dall'idealismo al fenomenismo kantiano o addirittura al realismo di tipo precritico, per poi farla nuovamente *avanzare* dal realismo dogmatico a forme di neocriticismo e di neoidealismo. È questo processo sinusoidale, in cui vengono ripercorse le tappe principali dell'*epistème* moderna, che, nella filosofia contemporanea, si interseca col processo di distruzione dell'*epistème*. Né deve meravigliare il verificarsi di tale andamento sinusoidale se si tiene presente che le radicali innovazioni apportate dal criticismo kantiano e dall'idealismo avvengono tutte nell'arco di pochissimi decenni e che per penetrare nella cultura filosofica richiedono quindi, per così dire, un supplemento di riflessione. La quale peraltro, come in tutte le maturazioni, matura proprio in concomitanza dei preparativi che vengono compiuti per portarla al dissolvimento.

II

Schopenhauer: il tramonto della ragione come rimedio

1. *La conoscenza immediata della volontà e la Volontà come essenza del Tutto*

Il primo grande approfondimento del nesso che, al di fuori dell'*epistème* idealistica, unisce il divenire, la volontà, il dolore e la salvezza dal dolore è costituito dal pensiero di Schopenhauer. Egli può essere considerato il filosofo che inaugura l'atteggiamento tipico del pensiero contemporaneo: la coscienza che il rimedio contro il dolore del divenire non può essere là dove l'*epistème* crede di trovarlo.

Arthur Schopenhauer (1788-1860; cfr. Nbb 1) pubblica il suo capolavoro, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, nel 1819, meno di quarant'anni dopo la pubblicazione della *Critica della ragion pura* di Kant e pressoché contemporaneamente all'apparizione delle opere di Hegel. E, contro l'idealismo, Schopenhauer intende mantenere la distinzione kantiana tra fenomeno e cosa in sé (cfr. *La filosofia II*, cap. XV).

Già Kant, e poi Fichte (cfr. *La filosofia II*, cap. XXI), intendono la cosa in sé come “forza” che agisce sul soggetto conoscente. Il quale però, oltre a essere “recettivo”, “passivo” rispetto a tale forza, è anche un principio attivo e spontaneo. In Schopenhauer questo concetto della cosa in sé come “forza” riceve uno sviluppo originale, che porta lontano da Kant e da Fichte: la cosa in sé è *Volontà* e il fenomeno è appunto ciò che la *Volontà* vuole. Il soggetto non è semplicemente “passivo” rispetto alla cosa in sé, ma è *prodotto* da essa, è appunto ciò che è voluto dalla *Volontà*. La *Volontà* produce anche la spontaneità del soggetto – che dunque, rispetto alla *Volontà*, non possiede alcuna reale autonomia. Il “mondo”, cioè l'essere, il Tutto, come cosa in sé è *Volontà* – «essa è l'intima essenza, il nocciolo di ogni singola cosa come del Tutto» – e come rappresentazione il mondo è il fenomeno della *Volontà*.

Schopenhauer giunge a questa tesi rilevando che il soggetto conoscente conosce il *proprio corpo* in due modi completamente diversi. Il primo è quello indicato nella *Critica della ragion pura* kantiana: il nostro corpo è un oggetto tra gli altri oggetti dell'esperienza, sottoposto come tutti gli altri alle leggi dell'esperienza.

Ma il soggetto conoscente percepisce il proprio corpo anche in un altro modo, che è assente nella percezione di tutti gli altri corpi

appartenenti all'esperienza: il soggetto percepisce il proprio corpo come impulso, *volontà*; come volontà concreta, nella quale ogni vero atto volontario non è qualcosa di separato dalla sua manifestazione corporea, cioè non può non esprimersi e realizzarsi in un movimento del corpo. L'azione del corpo è l'"oggettivazione" dell'atto del volere. L'affermazione di questa identità tra volontà e corpo è "la conoscenza più immediata", è la stessa "verità filosofica per eccellenza".

Se nel primo di questi due modi di conoscere il proprio corpo il soggetto conosce il proprio corpo come fenomeno, nel secondo modo lo conosce come esso è in sé stesso – lo conosce come cosa in sé – lo vede appunto come espressione, fenomeno, oggettivazione della volontà.

Su questa base, Schopenhauer *propone* di considerare *tutti* i corpi dell'esperienza come fenomeni della Volontà, cioè oggettivazioni di una tendenza, di un impulso, di una forza che, quando si presenta nell'uomo, vien chiamata "volontà", ma che anche al di fuori dell'uomo ha i caratteri della volontà umana, ossia dell'impulso che in noi si distingue da ogni forma di rappresentazione e di riflessione cosciente.

Schopenhauer sa bene che la sua è, appunto, una *proposta*, ma rileva che l'alternativa a essa sarebbe un "egoismo teorico" che considera come "fantasmi", vita apparente, tutti i fenomeni diversi da quello in cui consiste il mio corpo. Tale egoismo, che non è confutabile, è, scrive il filosofo, «l'ultima fortezza dello scetticismo», imprevedibile sì, «ma il cui presidio non ha possibilità di uscirne, sì che le si può passare davanti e lasciarsela alle spalle senza pericolo».

La "verità filosofica" – cioè la coscienza immediata che "l'essenza in sé del nostro proprio fenomeno" (ossia l'essenza di noi come fenomeni dell'esperienza) è la nostra volontà – è la chiave che ci consente di conoscere tutta la natura: applicando, appunto, questa coscienza, che immediatamente si riferisce solo a noi stessi, anche a tutti i fenomeni che non ci sono dati in maniera immediata, ma solo mediatamente, come semplici rappresentazioni. Allora, non solo negli uomini e negli animali, ma anche in tutti i fenomeni della natura organica e inorganica possiamo trovare per analogia quell'identica essenza; che è preferibile chiamare "Volontà" e non semplicemente "forza", perché alla base del concetto di "forza" sta l'ordinamento *fenomenico* dell'esperienza e della rappresentazione, mentre che cosa sia la volontà è ciò che conosciamo meglio di qualsiasi altra cosa. Il concetto di "volontà" è l'unico che non abbia origine dalle rappresentazioni fenomeniche: la volontà e la sua oggettivazione nel nostro corpo è l'unico fenomeno che possiamo vedere dall'interno, nell'intimo della coscienza immediata di ciascuno.

2. *Dall'epistème all'ipotesi*

In relazione al modo in cui Schopenhauer afferma l'esistenza della Volontà universale, lasciandosi alle spalle, inoffensiva ma inespugnata, l'ultima cittadella dello scettico, si deve dire che dunque, per Schopenhauer, l'affermazione che l'intera esperienza è fenomeno della Volontà – l'affermazione cioè che la Volontà è l'essere in sé di ogni fenomeno, così come lo è di quel fenomeno in cui consiste il mio corpo – tale affermazione è un'*ipotesi*. Un'*ipotesi* che è sì confermata, secondo Schopenhauer, da una miriade di *indizi*, che negli scritti del filosofo vengono suggestivamente messi in luce, ma che rimane pur sempre un'*ipotesi*, qualcosa cioè di non incontrovertibile, per quanto elevato sia il numero degli indizi che spingono ad affermarla.

Certo, si può rovesciare il discorso e rilevare che, se si tratta di un'*ipotesi*, è troppo elevato l'insieme degli indizi che portano ad affermarla, per lasciarla cadere. Per questo Schopenhauer invita a riflettere che la sua filosofia non si basa «su catene di deduzioni, ma immediatamente sullo stesso mondo intuitivo», cioè «possiede un vasto terreno, su cui tutto si appoggia immediatamente e quindi saldamente, mentre gli altri sistemi assomigliano ad alte torri: se un solo sostegno vien meno, tutta la costruzione precipita».

Si osservi che, per un verso, il “vasto terreno”, su cui tutto si appoggia saldamente e immediatamente, è lo stesso mondo del divenire, e che, per altro verso, si fanno avanti, in questo modo di procedere della filosofia di Schopenhauer, i criteri caratteristici propri dell'induzione scientifica: l'esigenza di incontrovertibilità, propria dell'*epistème*, viene lasciata da parte – o comunque si presentano i primi sintomi rilevanti di questo abbandono – in nome di un robusto e brusco buon senso che, contro la stravaganza dell'“egoista teorico”, propone “non tanto una prova, quanto una cura” (in manicomio). (Si potrebbe replicare che se si dà già per scontato che cosa sia la pazzia, la filosofia diventa completamente superflua.) E proprio questo tipo di logica basato sull'analogia, sull'indizio e sul procedimento induttivo – e dunque aperta alle procedure tipiche della scienza moderna, cioè ipotetiche e revisionabili –, è proprio questa logica a ricondurre il pensiero di Schopenhauer, e certamente contro ogni sua intenzione, verso quello scetticismo dal quale egli vorrebbe tenersi lontano.

3. La Volontà al di fuori della ragione

In conformità al criticismo kantiano, per il quale ogni spiegazione razionale degli eventi è applicabile esclusivamente all'interno dell'esperienza, la Volontà, come cosa in sé esistente al di là dei fenomeni, sta al di là anche di ogni spiegazione razionale: non ha senso chiedersi perché esista, da dove venga, dove vada: la Volontà è senza perché, non ha un'origine, non ha una direzione o uno scopo, e quindi è un impulso cieco e inconsapevole, del tutto priva di coscienza, irrazionale. E una “tendenza infinita” che procede sempre

oltre ciò che essa raggiunge. Certo, il fenomeno – il mondo come rappresentazione, la vita – è ciò che la Volontà vuole, è la sua oggettivazione; ma nessuna oggettivazione della volontà è in grado di soddisfare l'infinità del suo tendere. «Ogni meta raggiunta è a sua volta principio di un nuovo percorso, e così all'infinito»: tanto nella natura organica e vegetale, quanto soprattutto nella vita animale, e in particolare in quella umana. Le nostre aspirazioni e i nostri desideri «ci illudono sempre, mostrandoci il loro compimento come fine supremo del volere; ma, non appena raggiunti, non sembrano più gli stessi, e quindi, subito dimenticati, invecchiati, vengono sempre – anche se non vogliamo subito convenirne – messi da parte come miraggi svaniti».

Ma ormai è anche chiaro che la “Volontà” è il modo in cui si presenta l'essenza del *divenire* nel pensiero di Schopenhauer. Dicendo che la Volontà è “l'intimo essere del Tutto”, egli afferma che il divenire è l'essenza del Tutto. Ma lo afferma in modo da determinare uno spostamento di primaria importanza rispetto al modo in cui il divenire è inteso dall'idealismo e lungo l'intera storia dell'*epistème*. Fino a Hegel la ragione (l'ordine razionale) e la verità dell'universo sono concepite come la legge *secondo la quale* il divenire si realizza. Con Schopenhauer, invece, la ragione e la verità si presentano come ciò che il divenire – cioè la Volontà – produce *senza seguire alcuna legge*: appunto perché ogni legge e ogni regola, e dunque ogni ragione e ogni verità, si trovano all'interno dell'esperienza, cioè all'interno della dimensione fenomenica in cui la Volontà si oggettiva e si manifesta.

Poiché Schopenhauer chiama “principio di ragione” la struttura in cui è stabilita ogni spiegazione, ragione, verità dei fenomeni (una struttura che è sostanzialmente riconducibile alla struttura kantiana delle forme *a priori* dell'esperienza), si comprende perché Schopenhauer affermi che «la Volontà come cosa in sé sta fuori del dominio del principio di ragione ed è quindi assolutamente senza ragione, sebbene ogni sua manifestazione sia in tutto sottomessa al principio di ragione». (Qui è la base del cosiddetto “irrazionalismo” della filosofia di Schopenhauer.)

Tutto questo significa che la ragione – e quindi l'*epistème* – non può più essere il rimedio e il riparo contro il dolore del divenire, perché la ragione è la creatura del divenire (è il fenomeno in cui si oggettiva la Volontà), e perché è proprio dentro il dominio della ragione, ossia è proprio all'interno dell'esperienza che il dolore del divenire mostra il suo aspetto tremendo e inguaribile. Attraverso l'approfondimento del concetto kantiano della cosa in sé come “forza” che agisce sul soggetto conoscente, il pensiero filosofico giunge così, con Schopenhauer, a una svolta decisiva nel modo di intendere il rapporto tra il dolore del

divenire e il rimedio del dolore.

4. «Ogni vita è sofferenza»

La filosofia di Schopenhauer è nota soprattutto come descrizione potente del legame indissolubile che unisce Volontà, Volontà di vita e dolore. Si parla infatti, oltre che dell'“irrazionalismo”, del “pessimismo” di questa filosofia.

Innanzitutto, la Volontà è dolore, proprio perché si oggettiva, si individua ed è Volontà di vita.

Come cosa in sé, la Volontà sta al di fuori del tempo e dello spazio, e quindi non è né qualcosa di individuale accanto ad altre individualità, né una pluralità di elementi. Essa è *una*, nel senso che non è sottoposta al *principium individuationis* (“principio di individuazione”), al principio cioè (che risale a Platone) per il quale una stessa essenza si individua e quindi si moltiplica in una pluralità di enti che esistono in punti differenti del tempo e dello spazio.

Ma oggettivandosi ed esprimendosi nell'esperienza fenomenica, che è ordinata secondo le forme *a priori* del tempo e dello spazio, la Volontà si individua e si moltiplica nella pluralità degli esseri, delle azioni, degli eventi. Poiché in ognuno di essi la Volontà è interamente presente (come in ogni uomo è interamente presente l'essenza dell'uomo, l'“esser uomo”), ognuno di essi trova in ogni altro un ostacolo alla sua tendenza infinita. Le cose del mondo si trovano pertanto in uno stato di *lotta* infinita, dove ognuna esiste solo in quanto riesce a trattenere o a respingere al di fuori dell'esistenza quelle che invece vorrebbero entrarvi – sostituirsi a essa – e che, una volta che vi riescono, sono a loro volta premute da altre, e così all'infinito. «Ogni vita è sofferenza».

Affermando che la Volontà, in tutti i gradi della sua manifestazione, è tendenza infinita e mai soddisfatta, Schopenhauer definisce il carattere che il divenire deve possedere quando sia inteso come l'essenza stessa, l'intimo essere del Tutto. Se il divenire è il Tutto, se non esiste nient'altro che il divenire, allora l'essenza (il nocciolo, l'in sé) del Tutto deve venire inevitabilmente concepita come mancanza, bisogno, insoddisfazione e cioè tendenza a colmare la mancanza e a soddisfare il bisogno – una tendenza che non può mai essere appagata perché il suo appagamento equivarrebbe allo sfociare del divenire in una realtà immutabile (in una realtà cioè che non può esistere, se il divenire coincide con il Tutto).

La Volontà, quindi, è sofferenza perché è tendenza mai soddisfatta; ma la tendenza è insoddisfatta perché è continuamente ostacolata: ogni sua soddisfazione è precaria, non duratura, perché un nuovo ostacolo si ripresenta dopo quello che era stato superato. E la tendenza, lo sforzo infinito della Volontà, può essere ostacolata solo in quanto la Volontà si oggettiva e produce la molteplicità fenomenica,

ossia produce i termini in cui si incarnano e la tendenza e l'ostacolo alla tendenza – essendo chiaro che, nell'esperienza, ogni tendenza è un ostacolo per chi la subisce e ogni ostacolo è una tendenza contrastante. La Volontà è quindi sofferenza perenne e la sofferenza non ha alcuno scopo.

Appare da questi sviluppi che il legame tra Volontà e sofferenza è essenzialmente complementare al legame tra divenire e dolore, quale emerge all'inizio del pensiero filosofico e continua in seguito a manifestarsi. Come già si è richiamato nel “Riepilogo e introduzione...” (cap. I), il dolore scaturisce dall'imprevedibilità del divenire, cioè dalla minaccia imprevedibile che per il già esistente è costituita da ciò che esce dal nulla. Ora, l'intero mondo della rappresentazione è prodotto dalla Volontà, ma non può preesistere nella Volontà (perché la Volontà, come cosa in sé, non può possedere alcuna determinazione fenomenica e non può nemmeno essere un *progetto* che tenda a realizzarsi nel mondo). La Volontà quindi produce dal nulla il mondo e ogni aspetto del mondo. Ma nella vita dell'uomo il mondo, uscendo dal nulla, può essere terrificante solo in quanto l'uomo è volontà di vita, volontà di esistere (come d'altronde già il pensiero greco non aveva mancato di rilevare). L'ostacolo alla volontà umana è il mondo che la Volontà, come cosa in sé, fa uscire dal nulla; ma questo ostacolo può essere terrore e dolore solo in quanto si scontra con la volontà di esistere.

5. La negazione della volontà

Il rimedio autentico contro il dolore della vita non può dunque essere altro, per Schopenhauer, che la negazione della volontà di vivere. Non il suicidio, che è anzi, con l'impulso sessuale, una delle forme estreme della volontà di vivere (il suicida non rifiuta la volontà di vivere, ma il modo in cui gli si è configurata la vita), ma la libera autonegazione della volontà, la rinuncia volontaria, la rassegnazione, la totale assenza di volontà. «Vera salvezza, redenzione dalla vita e dal dolore non può essere immaginata senza completa negazione della volontà.» Come Schopenhauer riporta il “fenomeno” kantiano al “velo di Maja” – l'illusione di cui parla l'antica saggezza indiana –, così egli collega l'autonegazione della volontà al *Nirvana*, il “non bruciar più” nel fuoco della Volontà, il distacco dal ciclo della vita, cioè dal *Samsàra* di cui parlano le *Upanishad* (cfr. Nbb 2).

Schopenhauer intende l'autonegazione della volontà non come un evento universale (cosmico o sociale), ma individuale. E tuttavia alla base di tale autonegazione c'è il rifiuto del *principium individuationis* e dell'egoismo che ne consegue. Se – come Schopenhauer ripete con Calderón de la Barca, entrambi sotto l'influsso del buddhismo e del brahmanesimo – il delitto maggiore dell'uomo è di essere nato, e cioè di essersi chiuso nell'involucro dell'individualità, è appunto questo

involucro che deve essere spezzato se si vuole raggiungere la salvezza.

E per la salvezza non è sufficiente amare gli altri come sé stessi e soffrire del dolore altrui come del proprio: deve sorgere nell'uomo l'"orrore" per il nocciolo e l'essenza del mondo, l'"orrore" per l'intimo essere del Tutto, cioè per la Volontà da cui sorge ogni dolore.

Questo orrore per la Volontà di vivere – e dunque per il divenire – non è però disperazione pura, perché il ritrarsi dal Tutto, in modo che «davanti a noi non resta invero che il nulla», è un'"ascesi" che non conduce al nulla assoluto, cioè, in termini kantiani, al *nihil negativum*, ma conduce al *nihil privativum* (il "niente come privazione"), ossia a ciò che è nulla *relativamente a qualcosa*. Per chi è ancora pieno della Volontà di vivere quel che rimane dopo la soppressione completa della volontà è il nulla. «Ma viceversa, per gli altri, per quelli cioè nei quali la volontà si è rovesciata da sé stessa e si è rinnegata, il nulla è proprio questo nostro universo tanto reale, con tutti i suoi soli e le sue galassie.»

Oltre che dell'antica saggezza indiana dei *Veda* e delle *Upanishad*, lo stesso Schopenhauer rinvia su questo punto decisivo del suo pensiero, all'"estasi" di Plotino, che conduce al di là dell'essere, a Scoto Eriugena, Böhme, Angelo Silesius, ai Sufi e a Meister Eckhart.

È dunque sul doppio significato del non-essere – che Schopenhauer riprende esplicitamente da Platone (cfr. *La filosofia I*, cap. IX, § 8, b) – che si appoggia l'arco percorso dalla filosofia di Schopenhauer.

Anche per lui, ogni cosa "emerge dal nulla e ritorna nel nulla" e infine "la vita stessa viene annientata". La Volontà è il processo in cui si compie l'annientamento delle cose. E anche per Schopenhauer il nulla delle cose della vita (il nulla da cui esse emergono e in cui ritornano) è *assoluto*, non è relativo.

Chi è dominato dalla Volontà di vivere soffre per il divenire e la nullità (assoluta) della vita; ma questa sofferenza per «tutti i nostri godimenti e le nostre gioie che sotto le nostre mani si perdono nel nulla» non è quell'"orrore" per la stessa Volontà di vivere, che, con l'"ascesi", ci porta davanti al Nulla (relativo) in cui ogni mistica ha sempre riposto la propria speranza e salvezza.

Fedele a Kant, Schopenhauer esclude che la filosofia possa divenire teologia e considerare il Nulla (relativo) come l'assoluta, divina positività. Ma anche in Schopenhauer, come già in Plotino e come poi accadrà nell'ontologia di Heidegger (cfr. cap. XX, § 3), rimane l'ambiguità del modo in cui viene inteso l'*essere*: se l'essere è la stoffa, la materia, per così dire, del Tutto e se la Volontà è "l'intimo essere del Tutto", allora al di fuori della Volontà c'è solo il *niente assoluto*, e l'"ascesi" – che dovrebbe liberare dal terrore per il niente assoluto che corrode la vita – sarebbe il più radicale sprofondarsi nel niente assoluto e non avrebbe più senso parlare di una salvezza dal niente e

dalla Volontà di vivere.

Il “rimedio” proposto da Schopenhauer mantiene un significato solo se l’*essere*, e quindi il Tutto, di cui la Volontà è l’intima essenza, è reso a sua volta *relativo* e al di là di esso si pone una dimensione, essa stessa positiva, che possa essere qualificata come il “Nulla” rispetto alla Volontà, e *rispetto alla quale* la Volontà possa essere a sua volta qualificata come il “nulla”.

In questo modo, però, è inevitabile che la dimensione della cosa in sé venga a suddividersi (o a incrementarsi) e sia costituita, da un lato, dalla Volontà e, dall’altro lato, da ciò che è Nulla rispetto a essa. E se la coscienza immediata è la “chiave” che apre l’accesso alla Volontà come cosa in sé (cfr. § 1), la filosofia di Schopenhauer non fornisce alcuna chiave per accedere con l’“ascesi” al Nulla, sì che la salvezza attraverso l’“ascesi” finisce col presentarsi come una semplice possibilità, un’ipotesi o una scelta non garantita da alcun indizio.

Ma va anche detto che la tematica del Nulla, inteso come la salvezza, ripropone il quadro fondamentale della teologia negativa (della teologia cioè che si rapporta al Divino non attribuendogli qualcosa, ma liberandolo da tutte le qualifiche, inevitabilmente mondane, con cui lo si vorrebbe definire). Non è un caso che nel pensiero di Nietzsche (così profondamente radicato in quello di Schopenhauer) la critica radicale di ogni teologia e di ogni metafisica si unisca all’espulsione di questi due concetti tipici della filosofia di Schopenhauer: il concetto dell’“orrore” per la volontà di vita e il concetto del Nulla come termine dell’ascesi.

6. Criticismo e “eleatismo” in Herbart

Contemporanee a Hegel sono anche altre forme assunte in Germania dal criticismo kantiano. Con J.F. Fries (1773-1844), F.E. Beneke (1798-1854) e soprattutto Johann F. Herbart (1776-1841; cfr. Nbb 3) incomincia la trasformazione della filosofia kantiana in psicologia sperimentale – cioè in una riflessione sulle forme e le funzioni della coscienza, condotta con i metodi empirici e quantitativi propri della scienza moderna della natura. Un rapporto, questo, tra filosofia trascendentale e scienza psicologica, che non sarà più perduto di vista. Si pensi ad esempio alla “psicologia del profondo” di C.G. Jung (cfr. cap. XXIII, § 4, g).

Herbart tien fermo con Kant che l’esperienza fenomenica rinvia all’affermazione di una cosa in sé; ma, come Hegel, egli crede di poter rilevare che ogni aspetto dell’esperienza è contraddizione – e anzi è proprio per questo motivo che, per Herbart, si deve affermare che gli oggetti dell’esperienza sono fenomeni e non cose in sé.

Contraddittorio è ogni oggetto dell’esperienza – sia l’oggetto sensibile, sia l’io – perché esso è insieme una unità e una molteplicità di qualità e di parti. E contraddittorio è il divenire, perché nel

divenire ogni oggetto diviene continuamente altro da sé. Proprio la contraddizione dell'esperienza costringe a porre l'esperienza come apparenza, fenomeno.

Ma mentre per Hegel le contraddizioni dell'esperienza sono tolte nella sintesi definitiva prodotta dal sapere assoluto, per il kantiano Herbart tali contraddizioni sono tolte, invece, affermando che la realtà in sé stessa non può trovarsi sottoposta alle condizioni che nell'esperienza fenomenica producono la contraddizione – e cioè affermando che le cose in sé (per altro inconoscibili) non possono essere costituite da parti (cioè devono essere *semplici*, analogamente alle monadi leibniziane) e non possono divenire, cioè sono immutabili. In questa affermazione consiste la spiegazione epistemica della realtà. L'esperienza è quindi, per Herbart, il risultato dell'*attività* del soggetto, che stabilisce nessi accidentali tra le cose in sé. Come tali, le cose in sé sono indifferenti all'attività umana. Ma a differenza che in Schopenhauer, in Herbart il modello dell'*épistème* rimane ancora quello tradizionale, e la cosa in sé, lungi dall'essere la dimensione dell'assoluta irrazionalità, è il luogo in cui restano superate tutte le contraddizioni e quindi tutta l'irrazionalità della realtà fenomenica.

Il cosiddetto "eleatismo" (cfr. *La filosofia I*, cap. IV) di Herbart – ossia l'affermazione che le cose in sé sono immutabili – non costituisce una eccezione al dominio esercitato sull'intera cultura occidentale dal concetto greco del divenire (il concetto che intende il divenire come passaggio dal non-essere all'essere). È vero che per Herbart il divenire è contraddizione, ma per lui, come probabilmente per lo stesso "eleatismo", è anche fuori discussione che l'esperienza attesta l'esistenza del divenire del mondo – cioè anche per lui l'uscire e il ritornare nel niente è la stessa evidenza originaria. Per Herbart l'analisi del contenuto originariamente evidente dell'esperienza – e quindi, innanzitutto, l'analisi del divenire – mostra che esso è *contraddittorio*.

Una contraddizione, inoltre, quella indicata da Herbart nel divenire, che non è quella indicata dall'eleatismo, e che differisce anche dal modo in cui l'idealismo parla della contraddizione dialettica del divenire. Per Herbart, la contraddizione del divenire consiste o (come si è detto) nel differenziarsi dell'identico, oppure nella necessità che la causa (interna o esterna) del divenire sia a sua volta diveniente, e richieda quindi a sua volta una causa del suo divenire, e così all'infinito – sì che il divenire rimane da ultimo senza ragione, contraddittorio, appunto.

Si osservi infine che anche per tutta la metafisica tradizionale, dai greci a Leibniz, il divenire è contraddizione se non si afferma l'esistenza della realtà immutabile. (Il divenire, qui, è evidenza originaria, ma il suo concetto è contraddittorio, se si identifica il

mondo del divenire alla totalità dell'essere.) Ma per la metafisica tradizionale il divenire è una proprietà anche delle cose in sé stesse, mentre per Herbart, si è visto, l'esistenza del divenire è apparenza fenomenica e soggettiva, e le cose in sé, che corrispondono ai fenomeni, sono immutabili. La "metafisica", in Herbart, conserva cioè il significato – caratteristico del razionalismo prekantiano (cfr. *La filosofia II*, cap. VI, § 3) che *oppon*e originariamente la certezza alla verità (cfr. *La filosofia II*, cap. I, § 4; cap. IV, § 1) – di passaggio dal fenomeno ("certezza") alla cosa in sé ("verità"); un passaggio peraltro che delle cose in sé si limita ad affermare soltanto le proprietà (quali l'immutabilità, la semplicità), la cui presenza libera le cose in sé dalla contraddizione.

Note bio-bibliografiche

1. Arthur Schopenhauer nacque a Danzica il 22 febbraio 1788, da una ricca famiglia di commercianti di origine tedesca. Dopo un trasferimento, con la famiglia, ad Amburgo, Schopenhauer trascorse due anni in Francia (1797-1799) e compì un lungo viaggio in Europa (1803-1804). Il 20 aprile 1805 il padre di Arthur si suicidò e la madre, trasferitasi a Weimar, aprì un salotto letterario, che fu frequentato da diversi esponenti del mondo intellettuale dell'epoca (tra i più importanti, vanno ricordati Goethe, i fratelli Grimm, i due Schlegel). Schopenhauer, poco legato alla madre, si isolò e si dedicò allo studio dei classici latini e greci e delle filosofie orientali. Al compimento del diciannovesimo anno di età ricevette la sua parte dell'eredità paterna e si iscrisse alla facoltà di medicina dell'Università di Göttinga, dove studiò diverse discipline scientifiche: chimica, fisica, botanica, fisiologia, anatomia, matematica, ma anche storia, psicologia, metafisica, che lo spinsero ad abbandonare la facoltà di medicina e a passare a quella di filosofia, presso la quale affrontò lo studio di Leibniz, Wolff, Hume, Berkeley e, soprattutto, di Platone e di Kant. Nel 1811 Schopenhauer si recò a Berlino, dove seguì lezioni di Fichte, dalle quali rimase però fortemente deluso; tornò perciò alle scienze, studiando fisica, chimica, elettromagnetismo, astronomia, anatomia e zoologia; ma seguì anche corsi di letteratura greca, di archeologia, di poesia nordica, e frequentò per qualche tempo le lezioni di Schleiermacher. Abbandonata Berlino, Schopenhauer si stabilì, dopo un breve passaggio a Weimar, a Rudolstadt, dove scrisse *Sulla quadruplici radice del principio di ragione sufficiente*, che spedì all'Università di Jena e che gli consentì di ottenere, nel 1813, la laurea in filosofia *in absentia*. Pubblicata la tesi, fece ritorno a Weimar, dove ebbe modo di intrattenersi con Goethe, che allora stava lavorando alla teoria dei colori e che lo spinse allo studio dell'ottica (frutto di questo studio fu *Sulla vista e sui colori*, un saggio del 1816 che Goethe non mostrerà di apprezzare granché). Pressoché contemporaneamente Schopenhauer cominciò, pare, a leggere l'*Upanishad*. Trasferitosi a Dresda nel 1814, lavorò, tra l'altro, alla stesura del suo capolavoro, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, che fu pubblicato alla fine del 1818 e che si rivelò un autentico fiasco editoriale (gran parte della prima edizione finì al macero). Tra il '18 e il '19 viaggiò in Italia; rientrò in patria in seguito al fallimento della banca Muhl di Danzica, alla quale gli Schopenhauer avevano affidato gran parte dei loro averi. Nel 1820 si recò a Berlino, dove ottenne la libera docenza e cominciò ad insegnare presso l'Università locale; per una decina d'anni tentò invano di tenere i suoi corsi in concorrenza con quelli di Hegel: solo nel primo semestre del primo anno riuscì ad avere un pubblico, sia pure esiguo, mentre negli anni successivi fu costretto ad interrompere le sue lezioni per assoluta mancanza di studenti. Nel 1831 lasciò Berlino (dove era scoppiata l'epidemia di colera che uccise anche Hegel) e andò a vivere a Francoforte, dove scrisse i *Supplementi al Mondo* e il trattato *Sulla volontà nella natura* (1836). Partecipò poi a due concorsi, banditi dalla Reale Società Norvegese delle Scienze e dalla Reale Società Danese delle Scienze (rispettivamente nel '37 e nel '38), con gli scritti *Sulla libertà del volere umano* e *Sul fondamento della morale* (che furono pubblicati nel 1841 con il titolo complessivo de *I due problemi fondamentali dell'etica* e che, come già era accaduto per il *Mondo*, furono accolti molto freddamente dagli addetti ai lavori). Dieci anni più tardi – dopo che nel '44 era uscita una nuova edizione, anch'essa fallimentare, del *Mondo* con i nuovi *Supplementi* – pubblicò i *Parerga e paralipomena*, due volumi di scritti a carattere divulgativo, grazie ai quali ottenne il successo tanto a lungo atteso. Nel 1858 lesse, tra le altre cose, le *Opere morali* e i *Pensieri* di Giacomo Leopardi (1798-1837). (Resta perciò esclusa la possibilità di un'influenza diretta del pensiero leopardiano su quello del filosofo di Danzica, ormai settantenne; così come resta esclusa la possibilità che sia stato Leopardi a subire l'influenza di Schopenhauer, stante che il poeta di Recanati non conosceva gli scritti di quest'ultimo.) Il 9 settembre del 1860 Schopenhauer si ammalò di polmonite: morì pochi giorni dopo, il 21 settembre.

Principali traduzioni italiane delle opere: *La quadruplici radice del principio di ragion sufficiente*, a cura di E. Amendola-Kuhn, Carabba, Lanciano 1919; poi Boringhieri, Torino 1959; a cura di A. Vigorelli, Guerini e Associati, Milano 1990; *La vista e i colori. Carteggio con Goethe*, a cura di M. Montinari, Boringhieri, Torino 1959; nuova edizione, Studio editoriale, Milano 1988; *Il mondo come volontà e rappresentazione*, a cura di P. Savj-Lopez e G. De Lorenzo, con una Introduzione di C. Vasoli, Laterza, Roma-Bari 19863, 2 voll.; a cura di N. Palanga, Mursia, Milano 1969-1982; a cura di A. Vigliarli, con una Introduzione di G. Vattimo, Mondadori, Milano 1989 (riproduce la traduzione di Palanga, riveduta dalla Vigliarli, con l'appendice sulla *Critica della filosofia kantiana* tradotta da G. Riconda e i *Supplementi* tradotti dalla stessa

Viglierli); a cura di S. Giametta, Rizzoli, Milano 2002; *Supplementi al "Mondo come volontà e rappresentazione"*, a cura di G. De Lorenzo, Laterza, Roma-Bari 1986, 2 voll.: *La volontà nella natura*, a cura di I. Vecchiotti, Laterza, Roma-Bari 1973; I due problemi fondamentali dell'etica, a cura di G. Faggin, Boringhieri, Torino 1961; i due scritti si leggono anche nella traduzione di E. Pocar: *La libertà del volere umano*, Laterza, Roma-Bari 1981; e *Il fondamento della morale*, Laterza, Roma-Bari 1981; *Parerga e paralipomena*, a cura di E. Amendola-Kuhn, G. Colli e M. Montinari, Boringhieri, Torino 1963; poi Adelphi, Milano 1981-1983, 2 voll.; *Colloqui*, a cura di A. Verrecchia, Rizzoli, Milano 1982.

Su Schopenhauer: G. Riconda, *Schopenhauer filosofo dell'Occidente*, Mursia, Milano 1969; I. Vecchiotti, *La dottrina di Schopenhauer*, Ubaldini, Roma 1969; Id., *Introduzione a Schopenhauer*, Laterza, Roma-Bari 1973; Id., *Schopenhauer. Storia di una filosofia e della sua "fortuna"*, La Nuova Italia, Firenze 1976; A. Hübscher, *Arthur Schopenhauer: un filosofo contro corrente* [1973], tr. it., Mursia, Milano 1990; F. Bolognesi, *La vera dottrina dell'amore di Schopenhauer*, Barghigiani, Bologna 1980; L. Casini, *Corporeità e filosofia. Saggio su Schopenhauer e Nietzsche*, Il Poligono, Roma 1984; L. Ceppa, *Schopenhauer diseducatore. Sul rovesciamento del positivismo in superstizione*, Marietti, Genova 1984; U. Galimberti, *Schopenhauer e la cieca pulsione*, in Id., *Gli equivoci dell'anima*, Feltrinelli, Milano 1987, pp. 218-251.

2. Le *Upanishad* sono testi sacri della religione Indù, e costituiscono la parte finale dei *Veda* (una parola con la quale vengono indicati i più antichi testi religiosi indiani). Le *Upanishad* sono una delle principali fonti per la conoscenza del pensiero e della religiosità indiani. «Si contano usualmente 108 *Upanishad*, perché 108 è un numero sacro; ma ve ne sono molte di più. Sempre se ne sono scritte [...]. Pertanto [...] riproducono opinioni diverse, che risalgono ciascuna a tempi distanti, e non di rado anche fra loro contrastanti. Le *Upanishad* sono naturalmente anonime, in prosa e le più recenti anche in versi. Spesso articolate in dialoghi fra maestri e discepoli, siano essi brahmani o guerrieri, discutono problemi di religione o di simbologia liturgica incentrati tuttavia su quello fondamentale della conoscenza capace di produrre la liberazione. Le più antiche sono da considerarsi la *Brhadaranyaka* e la *Chandogya*; ma il termine cui esse possano essere assegnate resta sempre vago, come spesso le determinazioni cronologiche in India. L'opinione più comune le fa risalire al VI secolo a.C., ma non è sempre possibile stabilire se e quali aggiunte e interpolazioni siano col tempo penetrate nel testo originario» (G. Tucci, *Storia della filosofia indiana*, Laterza, Roma-Bari 1977, vol. I, pp. 46-47).

In traduzione italiana: *Upanishad*, Utet, Torino 1983.

Sul pensiero indiano: G. Tucci, *Storia della filosofia indiana*, cit., 2 voll.; S. Radhakrishnan (a cura di), *Storia della filosofia orientale*, tr. it. Feltrinelli, Milano 1981, 2, pp. 27-683.

Sulla conoscenza (a quanto pare parecchio approssimativa) e sull'uso che Schopenhauer fece del pensiero indiano cfr. I. Vecchiotti, *La dottrina di Schopenhauer*, Ubaldini, Roma 1969.

3. J.E Fries fu docente a Jena e a Heidelberg. Scrisse diverse opere, tra le quali il *Sistema della filosofia come scienza evidente* (1804), la *Nuova critica della ragione* (1807), un *Sistema di logica* (1811), un *Manuale di filosofia pratica* (1818-1832) e un *Manuale di antropologia psichica* (1820).

F.E. Beneke insegnò a Berlino, opponendosi all'idealismo in ascesa (cosa che lo costrinse ad abbandonare la città, per ritornarvi soltanto dopo la morte di Hegel). Scrisse, tra l'altro, i *Fondamenti della fisica dei costumi* (1822), il *Manuale di psicologia come scienza naturale* (1833), la *Psicologia pragmatica* (1850).

Johann F. Herbart fu filosofo e pedagogista. Allievo, all'Università di Jena, di Fichte, interruppe gli studi e fece il precettore in Svizzera, dove studiò nel contempo matematica, psicologia e pedagogia e dove conobbe il pedagogista Giovanni Pestalozzi (1746-1827). Iniziata la carriera universitaria, Herbart fu dapprima libero docente a Gottinga, poi – dal 1809 in avanti – professore di filosofia e di pedagogia a Königsberg (sulla cattedra che era stata di Kant), e infine, a partire dal 1833, di nuovo a Gottinga, dove si spese nel 1841.

Tra i suoi scritti più rilevanti: la *Pedagogia generale* (1806; tr. it., Torino 1949), l'*Introduzione alla filosofia* (1813; tr. it., Cedam, Padova 1940), la *Psicologia come scienza* (1824-1825), la *Metafisica generale* (1828-29), il *Disegno di lezioni di pedagogia* (1835). In traduzione italiana si veda, oltre alle opere citate sopra, anche il volume, a cura di R. Pettoello, *I cardini della metafisica*, Angeli, Milano 1981.

Su Herbart: B. Bellerate, Herbart, La Scuola, Brescia 1964; R. Pettoello, *Idealismo e realismo. La formazione filosofica di J.F. Herbart*, La Nuova Italia, Firenze 1986; Id., *Introduzione a Herbart*, Laterza, Roma-Bari 1988.

Il nulla e la poesia: Leopardi

1. Leopardi, Schopenhauer, Eschilo

Se Schopenhauer *inaugura* l'atteggiamento tipico del pensiero contemporaneo, cioè la consapevolezza che l'*epistème* non può essere il rimedio contro il dolore del divenire, Giacomo Leopardi (1798-1837; cfr. Nbb 1) non solo partecipa a tale inaugurazione, ma *anticipa* l'intero percorso in cui quell'atteggiamento si sviluppa. Nonostante il ricorrente interesse per il pensiero di Leopardi (la cui importanza era già stata colta da Schopenhauer e da Nietzsche) non si comprende ancora il suo carattere radicalmente decisivo, cioè la sua capacità di indicare – con una esplicitezza che solo in pochi altri casi (Nietzsche, Gentile) la filosofia contemporanea saprà raggiungere – il *fondamento* in base al quale ogni verità immutabile ed eterna e ogni *epistème* devono essere negate.

È singolare che il pensiero di Eschilo (cfr. *La filosofia I*, cap. V) e di Leopardi, che sostanzialmente e generalmente sono considerati come “poeti”, abbia un peso così determinante nella storia del pensiero filosofico. Eschilo, per la prima volta, pensa in modo esplicito che la *verità* dell'*epistème* è il rimedio contro il dolore del divenire: insieme a pochi altri egli apre il sentiero lungo il quale la civiltà occidentale e, ormai, tutta la Terra, camminano. Leopardi apre e anticipa l'ultimo tratto di questo sentiero, portandosi nella massima *lontananza* rispetto a Eschilo e all'intera tradizione filosofico-culturale dell'Occidente, ma, insieme, realizzando l'estrema *fedeltà* al senso del divenire che il pensiero greco (e Eschilo tra i primi) ha portato alla luce una volta per tutte.

Inoltre, poiché l'ultimo tratto del sentiero aperto dai Greci è l'età della tecnica, Leopardi è il primo pensatore dell'età della tecnica e mostra che non solo la verità dell'*epistème*, ma anche la scienza e la tecnica sono rimedi illusori contro la “nullità” delle cose e il dolore e l'angoscia che ne proviene. Una convinzione, questa relativa alla tecnica, che era già stata di Eschilo (cfr. *La filosofia I*, cap. V, § 4), ma che Leopardi sviluppa, a differenza di Eschilo, in rapporto al tema del tramonto di ogni essere immutabile e di ogni verità eterna.

2. La distruzione degli eterni

«Tutto è nulla» (*Zibaldone*, 76), perché «dal nulla scaturirono le cose che sono», e «l'essere delle cose ha per suo proprio ed unico obbiettivo il morire» (*Cantico del gallo silvestre*), cioè l'annullamento. Il «nulla

verissimo e certissimo delle cose» (*Zibaldone*, 103) è cioè l'evidenza del loro provvisorio uscire dal nulla per ritornarvi.

Ma – ecco il tratto decisivo in relazione al “fondamento” di cui si è detto nel paragrafo precedente – l'evidenza del divenire delle cose, cioè l'evidenza del loro provenire dal nulla, implica necessariamente che non esista alcuna dimensione originaria ed eterna in cui le cose eternamente preesistano e siano conservate, secondo il modello costituito dalle idee platoniche. Poiché le cose che si manifestano provengono dal nulla, l'uomo non possiede e *non può* possedere «il menomo dato per giudicare delle cose avanti le cose e conoscerle al di là del puro fatto reale» (*op. cit.*, 1341-42): poiché le cose provengono dal nulla, non si possono conoscere le cose «avanti le cose», cioè nel loro essere contraddittoriamente preesistenti a sé stesse e «al di là» del loro semplice essere un «puro fatto reale» – il fatto che si presenta nell'esperienza del divenire. Se questa conoscenza fosse possibile, le cose non sarebbero il “fatto” costituito appunto dal loro uscire e ritornare nel nulla: si dovrebbe negare l'evidenza del divenire. Ma «distrutte le forme platoniche preesistenti alle cose, è distrutto Iddio» (*op. cit.*, 1342). La “distruzione di Dio” (ossia ciò che Nietzsche chiamerà «morte di Dio») è la conseguenza inevitabile dell'esistenza del divenire.

3. *Ragione e illusione*

L'esistenza del divenire è dunque l'unica verità possibile. E poiché la “ragione” è la facoltà con cui viene conosciuta la verità, l'uso della ragione non può più essere inteso come il mezzo che conduce l'uomo alla sapienza che lo rende felice («dalla salute della mente – cioè dalla ragione – sorge la felicità», aveva detto Eschilo nelle *Eumenidi*). All'opposto, proprio perché è conoscenza della verità, ossia della nullità di tutte le cose, «la ragione pura e senza mescolanza» (con ciò che non è ragione) non solo è «incapace di farci non dico felici ma meno infelici», ma è «fonte immediata e per sua natura di assoluta e necessaria pazzia», perché «chi si fissa nella considerazione e nel sentimento continuo del nulla verissimo e certissimo delle cose, in maniera che la successione e la varietà degli oggetti e dei casi non avesse forza di distorlo da questo pensiero, sarebbe pazzo assolutamente» (*op. cit.*, 103-104), sommerso cioè dalla pazzia assoluta che proviene dalla assoluta disperazione, e che tuttavia è «verissima pazzia» (*ibid.*), perché è la conseguenza necessaria della conoscenza della verità.

Per rendere sopportabile il dolore e l'angoscia del divenire, e quindi per sopravvivere, è dunque necessario *distogliere* il più possibile lo sguardo *dalla* verità della ragione: è necessaria una «distrazione», una «dimenticanza», «la quale è contraria direttamente alla ragione» (*ibid.*), e che dunque è «illusione». L'unico rimedio possibile contro la

nullità delle cose è l'illusione, l'errore che sottrae allo sguardo la loro nullità e le fa apparire illusoriamente consistenti, eterne, infinite.

Leopardi mostra che, nella sua forma più alta e radicale, l'illusione è poesia e che la filosofia moderna è il processo in cui la ragione va costituendosi in modo sempre più rigoroso come «ragione pura e senza mescolanza» con le illusioni e dunque con l'illusione poetica. In tale processo la ragione spinge verso un tipo di società che – nonostante la sua pretesa di essere la migliore delle società possibili –, fondata com'è sulla ragione, la scienza, la tecnica – rende in effetti insopportabile e invivibile l'esistenza umana.

4. “Sistema della natura” e “Natura”

Poiché «il principio delle cose è il nulla» (*op. cit.*, 1341), e poiché «la natura delle cose porta», cioè implica, «che niente sia eterno» (*op. cit.*, 166), tutto ciò che esiste è senza perché, senza fondamento. Tuttavia l'esistenza, quando riesce a costituirsi, è «amore dell'esistenza», cioè «amor proprio», volontà di esistere e dunque volontà di non guardare ciò che viene mostrato dalla ragione e che, guardato, distrugge l'uomo.

La volontà di esistere, come «amor proprio», è pertanto «amore del piacere»: che a sua volta è necessariamente volontà che vuole l'infinito permanere del piacere e della felicità, ossia è «amore dell'infinito» (*op. cit.*, 182) e dell'eterno. La volontà di esistere è volontà di eternità: della eternità e dell'infinito che costituiscono l'“immaginario” dell'uomo (*op. cit.*, 168) e che, presentandosi illusoriamente come verità, salvano l'uomo sino a che egli non si rende conto che in questa salvezza non si tratta d'altro che di forme dell'immaginario e dell'illusione.

Questa connessione necessaria tra l'“esistenza”, l'“amor proprio” e l'“amore dell'infinito” e dell'eterno costituiscono la compagine che Leopardi chiama “sistema della natura”. Tale sistema, da un lato, non si confonde col gioco senza perché della “Natura”, concepita come infinito divenire, ossia “circuito di produzione e distruzione” di tutte le cose; dall'altro lato tale “sistema” costituisce una connessione necessaria che è sospesa all'assoluta mancanza di perché dell'esistenza.

5. L'unità di poesia e filosofia

Sino a che Leopardi considera e vive la poesia come separata dalla filosofia (ossia dal luogo in cui la ragione giunge al suo massimo dispiegamento), l'infinito e l'eterno (cioè l'illusione) costituiscono il contenuto della poesia («... e mi sovviene l'eterno»). Quando invece Leopardi abbandona questa separatezza della poesia e (sia nel pensiero teorico, sia nel fare poetico, come ad esempio ne *La ginestra*) tiene unite filosofia e poesia, l'infinito e l'eterno non possono più essere il contenuto della poesia – appunto perché la filosofia mostra il

loro carattere illusorio. Ma non per questo spariscono completamente: Leopardi si rende conto che essi diventano la *forma* della poesia, cioè il *modo* in cui il contenuto viene cantato. L'infinito e l'eterno diventano cioè la "forza" con cui la poesia del "genio" canta la nullità delle cose.

Infatti, le opere del "genio" – ossia di chi tiene unite filosofia e poesia – pur rappresentando «al vivo la nullità delle cose» e «l'inevitabile infelicità della vita», tuttavia, quando si presentano ad «un'anima grande», che sappia essere in corrispondenza con esse, e sia quindi essa stessa l'anima di un genio, possono salvarla, sia pure provvisoriamente, dal dolore e dall'angoscia del divenire: «servono sempre di consolazione, raccendono l'entusiasmo», «e lo stesso spettacolo della nullità è una cosa in queste opere che par che ingrandisca l'anima» di chi si rivolge ad esse, cioè la conduca verso uno stato di infinità e di eternità, sì che «l'anima riceve vita, se non altro passeggiata, dalla stessa forza con cui sente la morte perpetua delle cose e sua propria» (*Zibaldone*, 259-61).

Certo, la verità è la conoscenza della nullità di ogni cosa; e quindi ogni rimedio contro il nulla è impossibile, e illusorio è ogni credersi, sia pure momentaneamente, salvi dal nulla; e tuttavia la "forza" e la "grandezza" con cui, nella visione poetico-filosofica della verità, il genio smaschera ogni illusione («Nobil natura è quella / che a sollevar s'ardisce gli occhi mortali incontra / al comun fato, e che con fracca lingua, / nulla al ver detraendo / confessa il mal che ci fu dato in sorte, / e il basso stato e frale», *La ginestra*, vv. 111-117), costituiscono l'ultima potente illusione, «l'ultimo quasi rifugio della natura» (*Discorso di un italiano intorno alla poesia romantica* – dove questa "natura", come la "Nobil natura" de *La ginestra*, non è il gioco senza perché del divenire, ma è il "sistema della natura" che costituisce la struttura dell'esistenza umana): l'ultima illusione che la stessa visione alta e potente della verità alimenta e che quindi non può estirpare da sé, pur sapendo che è anch'essa illusione, incapace anch'essa, da ultimo, di salvare l'uomo.

Nell'argomento contro lo scettico si rileva che la negazione scettica della verità ha la pretesa di essere una verità. Il pensiero di Leopardi mostra invece che la negazione dell'illusione – quando giunge a quella sua forma più potente e più alta, la forma poetico-filosofica, che consente lo smascheramento più radicale e più convincente dell'illusione – si costituisce inevitabilmente come illusione, nel senso che si trova inevitabilmente unita alla illusione che essa stessa provoca con la potenza e altezza del proprio linguaggio.

Appare, con questo discorso, che – dopo il crollo delle illusioni alimentate, al seguito dell'*épistème*, dalla civiltà della ragione moderna, della scienza e della tecnica, che sono separate dalla poesia

– solo la vicinanza dei popoli alla unità della poesia e della filosofia, cioè solo la loro vicinanza al genio, può consentir loro di sopravvivere ancora per un poco – l’ultima opera concessa alla vita dell’uomo –, prima di soccombere nell’unica infinità e eternità non illusoria: quella del nulla.

6. Leopardi e Nietzsche

Ma, intanto, nel pensiero di Leopardi tramonta, per la prima volta, il principio fondamentale della tradizione filosofica, per la quale la conoscenza vera e immutabile dell’Essere immutabile ed eterno è il rimedio supremo ed autentico contro l’angoscia dell’annientamento. Per Leopardi la “noia” – intesa come assoluto disinteresse per tutto ciò che esiste, provocato dalla coscienza dell’assoluta nullità dell’esistente – è appunto la forma più radicale di tale angoscia. L’unico rimedio possibile è l’illusione, che *allontana* dalla verità, e che, quando è vanificata dallo sviluppo della ragione moderna, può sopravvivere solo nella “forza”, “magnanimità” e “aura di prosperità” con cui l’opera del genio, tenendo unite filosofia e poesia, esprime la nullità del tutto.

Anche Nietzsche (cfr. cap. XI) dirà, seguendo Leopardi, che le illusioni dell’arte sono la condizione unica e essenziale della sopravvivenza: il «vero mondo», egli scrive, è «falso, crudele, contraddittorio!», e «noi abbiamo bisogno della menzogna per vincere questa verità, cioè per vivere. L’uomo deve essere per natura un mentitore, dev’essere prima di ogni altra cosa un artista» (*Opere*, Adelphi, VIII, 2). Ma Nietzsche aggiungerà che al di sopra dell’uomo, che è destinato all’annientamento, è possibile l’esistenza del “superuomo”, ossia di chi, oltrepassando il proprio esser uomo, *gode* ogni aspetto della vita, gode la totalità della vita, e quindi anche gli aspetti più dolorosi e terribili di essa; e nel quale, dunque, la «volontà di vivere si rallegra della propria insaziabilità», e «l’eterno piacere del divenire» comprende in sé anche il *piacere dell’annientamento*.

Ma il piacere per il proprio annientamento presuppone che la volontà di vivere («amor proprio» dice Leopardi) *sia* e si senta eterna, al di là dell’annientamento delle sue forme particolari e individuali. Nietzsche afferma l’eternità del divenire, perché per lui la negazione degli immutabili e degli eterni esige anche che la vita non abbia alcuno scopo, nemmeno quello di andare nel niente. Ma nel pensiero di Leopardi la negazione di ogni eterno e di ogni immutabile esclude anche, e coerentemente, che la volontà di vivere sia qualcosa di eterno, capace di sollevarsi al di sopra dell’esistenza individuale; e quindi esclude che possa esserci un “piacere dell’annientamento” in chi conosce la propria finitezza e la propria destinazione al nulla. Nel “genio”, a cui si rivolge il pensiero di Leopardi, non ci può essere “piacere dell’annientamento”, ma piacere per la potenza con cui egli

vede ed esprime, nella propria “opera”, la nullità delle cose e il dolore e l’angoscia per l’annientamento.

7. *Il realismo e le illusioni*

Per Leopardi, come poi per Nietzsche, il divenire del tutto è indipendente dalla coscienza dell’uomo, e gli sono indifferenti gli scopi che l’uomo si propone: il “circuito” infinito del divenire è “natura” “matrigna”, “empia”, “inimica”. In questo senso, il pensiero di Leopardi, come quello di Nietzsche, è una forma di *realismo*. La distruzione dei nessi necessari che costituiscono il contenuto dell’*epistème* tende ad essere, insieme, la distruzione di quella connessione necessaria tra pensiero ed essere, che caratterizza la filosofia idealistica.

Ma il realismo di Leopardi, come poi quello di Nietzsche, è ben lontano dall’essere un realismo ingenuo che attribuisce automaticamente alle cose tutte le determinazioni che si presentano nella coscienza. Infatti, poiché l’uomo sopravvive nella misura in cui si illude e allontana dal proprio sguardo la nullità del tutto, ogni contenuto della vita cosciente è avvolto dall’illusione, che ne stabilisce la forma e i tratti e che tenta di rendere sopportabile e vivibile ciò che nella propria essenza più profonda è nulla. Quindi l’illusione non solo è «cosa in certo modo reale» (e «il più solido piacere di questa vita è il piacer vano delle illusioni», e non il piacere prodotto dalla verità e dalla ragione), ma «tutto il reale essendo un nulla, non vi è altro di reale, né altro di sostanza al mondo che le illusioni» (*Zibaldone*, 52, 99): non nel senso che al di là delle illusioni non esista alcuna realtà, ma nel senso che, nel “mondo” dell’uomo, le illusioni sono l’unica realtà e l’unica sostanza che riesca a resistere, sia pure precariamente e provvisoriamente, all’universale annientamento di tutte le cose, cioè all’annientamento che spinge all’identificazione di tutto il reale con il nulla. Le illusioni sono l’unica consistenza che si rende visibile nello svanire dell’essere. L’unica consistenza, cioè l’unico essere che nello svanire dell’essere provvisoriamente persiste, è l’illusione che l’essere non svanisca, ossia è l’*interpretazione* del mondo, che l’uomo costruisce per vivere. È, questo, il tema che si ripresenterà nel principio di Nietzsche che non esistono “fatti” oggettivi, ma solo interpretazioni.

8. *Oltre Schopenhauer*

Considerare la filosofia di Leopardi come una riformulazione, sia pure inconsapevole, di quella di Schopenhauer (è, questa, la tesi di De Sanctis) è dunque gravemente fuorviante. Nonostante il rifiuto della pretesa che la ragione (l’*epistème*) sia il rimedio contro l’angoscia provocata dalla volontà, cioè dal divenire, la filosofia di Schopenhauer è ancora, come già si è rilevato, una teologia negativa, dove il “Nulla”, a cui l’uomo si volge per liberarsi dalla volontà di vivere, non è il *nihil negativum* che per Leopardi è il principio di tutte le cose, ma è la

dimensione che lascia trasparire, sia pure in forma problematica, la suprema pienezza e ricchezza del Dio nascosto.

Per Schopenhauer la colpa di Adamo è di aver voluto vivere e la positività dell'arte consiste nella sua capacità di allontanare l'uomo dalla volontà di vivere e di *avvicinarlo* al "Nulla", che è lo scrigno di ogni vera realtà. Per Leopardi, invece, tutto è nulla, *nihil negativum*; e la vita è il tentativo (fallito) di non esserlo, *evitando* quella conoscenza della propria nullità che è essa stessa annientante; sì che la colpa di Adamo è di aver tradito la vita e di aver voluto conoscere la verità, dissipando le illusioni che gli consentono di vivere. Pertanto, l'arte e la poesia non sono, a differenza di Schopenhauer negazione della volontà di vivere, ma la sua forma più alta e potente. Se per Eschilo la *téchne* è troppo più debole della necessità, che viene svelata dalla verità dell'*epistème*, il pensiero di Leopardi mostra per primo che la necessità dell'*epistème* è un'illusione troppo più debole della *téchne*: non solo e non tanto della *téchne* che per opera della concettualità scientifica conduce al paradiso razionale della tecnica (destinato a portare al massimo l'angoscia dell'uomo), ma anche e soprattutto della *téchne* in cui consiste l'operare – la *poïesis* – della poesia che si unisce alla filosofia e che, oltre il paradiso della tecnica, consente che nella vita dell'uomo fiorisca l'ultima illusione.

Note bio-bibliografiche

1. Giacomo Leopardi nasce a Recanati il 29 giugno 1798 dal conte Monaldo e da Adelaide degli Antici. Eccezionalmente precoce negli studi filologici e letterari, a quindici anni ha già scritto la *Storia dell'astronomia* e a diciassette compone in tre mesi il *Saggio sugli errori popolari degli antichi*. Nel luglio del 1817 inizia la stesura dello *Zibaldone di pensieri*, la sterminata scrittura – più di quattromila pagine – alla quale attende per quasi tutta la vita e che è soprattutto il diario della sua riflessione filosofica. Già da questo periodo il pensiero filosofico di Leopardi si esprime in tutta la sua potenza, con una precocità anche superiore a quella di Schelling o di Nietzsche; sebbene sia dal 1819 – quando la sua poesia lirica ha già raggiunto la profondità più essenziale – che, come scrive egli stesso, la filosofia diventa il suo impegno primario e il suo scopo fondamentale. Nel 1818 compone il *Discorso di un italiano intorno alla poesia romantica*. Di salute cagionevole (egli scrive a Pietro Giordani, scrittore e patriota, di essersela rovinata «infelicamente e senza rimedio» «con sette anni di studio matto e disperatissimo»), sfortunato in amore e insofferente del clima familiare chiuso e retrico, dal quale tenerà più volte di evadere, è spesso in difficoltà economiche, spera invano, nel 1821, di essere chiamato alla cattedra di letteratura latina presso la Biblioteca Vaticana, ma qualche anno dopo rifiuta l'offerta di una cattedra all'Università di Bonn.

Uno dei maggiori equivoci, tuttavia, è considerare l'opera di Leopardi come una semplice, seppure altissima, espressione del suo stato d'animo e della sua infelicità personale. Riferendosi probabilmente al *Dialogo di Tristano e di un amico*, Leopardi scrive a Luigi De Sinner, nel 1832: «ce n'a été que par effet de la lâcheté des hommes, qui ont besoin d'être persuadés du mérite de l'existence, que l'on a voulu considérer mes opinions philosophiques comme le résultat de mes souffrances particulières, et que l'on s'obstine à attribuer à mes circonstances matérielles ce qu'on ne doit qu'à mon entendement». E ancora: «Avant de mourir, je vais protester contre cette invention de la faiblesse et de la vulgarité, et prier mes lecteurs de s'attacher à détruire mes observations et mes raisonnements plutôt que d'accuser mes maladies».

Nel 1826 aveva pubblicato le *Operette morali* (e composto il *Dialogo di Plotino e Porfirio*). Nel 1831 appare l'edizione fiorentina dei *Canti* e nel 1836 l'edizione ampliata delle *Operette*. Dal 1835 vive a Napoli con il Ranieri e poi a Torre del Greco, ospite della villa Ferrigni, dove compone *La ginestra*, l'opera più alta del suo pensiero poetante. Muore a Napoli, nella casa di Ranieri, il 14 giugno 1837. Dall'amico è descritto così: «Fu di statura mediocre, chinata ed esile, di colore bianco che volgeva al pallido, di testa grossa, di fronte quadra e larga, d'occhi cilestri e languidi, di naso profilato, di lineamenti delicatissimi, di pronunziatura modesta e alquanto fioca, e d'un sorriso ineffabile e quasi celeste».

Sulla vita di Leopardi si veda: A. Ranieri, *Sette anni di sodalizio con G. Leopardi*, Tip. Giannini, Milano 1880; G. Ferretti, *Vita di G. Leopardi*, Zanichelli, Bologna 1940. Delle edizioni degli scritti di Leopardi si ricordino: *Opere complete*, in 16 volumi, pubblicate da Le Monnier, Firenze 1899-1925, dove lo *Zibaldone* è pubblicato a cura di una commissione presieduta da Giosuè Carducci, col titolo, usato anch'esso da Leopardi, *Pensieri di varia filosofia e di bella letteratura*; *Tutte le opere di G. Leopardi*, a cura di F. Flora, Mondadori, Milano 1940-49; *Opere*, in due tomi a cura di S. Solmi, Riccardo Ricciardi, Milano-Napoli 1956-57. La migliore e più recente edizione dello *Zibaldone* è lo *Zibaldone di pensieri*, in tre volumi a cura di Giuseppe Pacella, Garzanti, Milano 1991.

Sull'opera di Leopardi si veda: C.A. Sainte-Beuve, *Leopardi*, in *Portraits contemporains*, Didier, Paris 1855; F. De Sanctis, *Saggi critici*, a cura di L. Russo, Laterza, Bari 1952; K. Vossler, *Leopardi*, Musarion Verlag, München 1923 (tr. it. T. Gnoli, Ricciardi, Napoli 1925; B. Croce, *Leopardi*, in *Poesia e non poesia*, Laterza, Bari 1923; G. Gentile, *Manzoni e Leopardi*, Treves, Milano 1928; L. Giusso, *Leopardi e le sue ideologie*, Sansoni, Firenze 1935; A. Tilgher, *La filosofia di Leopardi*, Edizioni di "Religio", Roma 1940; C. Luporini, *Leopardi progressivo*, in *Filosofi vecchi e nuovi*, Sansoni, Firenze 1935; e Editori Riuniti, Roma 1980; G. Galimberti, *Linguaggio del vero in Leopardi*, Olschki, Firenze 1959 (rist. 1968); S. Timpanaro, *Leopardi e i filosofi antichi*, in *Classicismo e illuminismo nell'Ottocento italiano*; Nistri-Lischi, Pisa 1962; W. Binni, *La protesta di Leopardi*, Sansoni, Firenze 1973; Atti del VI Convegno internazionale di studi leopardiani (Recanati, 9-11 settembre 1984), Olschki, Firenze 1983; A. Negri, *Lenta ginestra. Saggio sull'ontologia di Giacomo Leopardi*, Sugarco, Milano 1987; C. Ferrucci, *Leopardi filosofo e le ragioni della poesia*, Marsilio, Venezia 1987; S. Solmi, *Studi leopardiani*, Adelphi, Milano 1987; AA.VV., *Leopardi e il pensiero moderno*, a cura di C. Ferrucci, Feltrinelli, Milano

1989; E. Severino, *Il nulla e la poesia. Alla fine dell'età della tecnica: Leopardi*, Rizzoli, Milano 1990.

IV

Filosofia e tradizione

1. *La critica del soggettivismo in Italia*

Nella filosofia italiana della prima metà del XIX secolo, non solo l'idealismo, ma l'intera filosofia moderna, da Cartesio a Kant, viene considerata una forma di "soggettivismo" – un atteggiamento cioè che sostanzialmente riduce l'intera coscienza umana a un sogno cui non corrisponde nulla nella realtà in sé stessa. La piattaforma teorica sulla cui base viene pronunciato questo giudizio negativo è la tradizione filosofica scolastico-agostiniana e quindi, da ultimo, il pensiero di Platone e di Aristotele, che anche dopo il Medioevo e il Rinascimento non ha mai cessato di valere come punto di riferimento nella cultura filosofica e non filosofica. (Un riconoscimento, questo, dell'importanza della filosofia greca, che nemmeno oggi riesce peraltro a penetrare nell'essenza e nel significato autentico della dominazione che la filosofia greca esercita sull'intera cultura occidentale: la dominazione del senso greco del divenire.)

Per Antonio Rosmini (1797-1855; cfr. Nbb 1) la filosofia moderna è soggettivismo. E anche per Vincenzo Gioberti (cfr. § 3); il quale però scorge nella stessa filosofia di Rosmini il vizio soggettivistico da essa denunciato. Se si tiene presente che l'esigenza fondamentale dell'idealismo è proprio quella di *superare* ogni forma di soggettivismo e che la stessa tesi kantiana dell'inconoscibilità delle cose in sé non intende affatto ridurre la conoscenza umana a un sogno arbitrario, si può comprendere come l'idealista Bertrando Spaventa (cfr. cap. XIV) abbia potuto interpretare il rapporto Rosmini-Gioberti come strutturalmente assimilabile al rapporto tra criticismo e idealismo (e cioè abbia potuto vedere nella filosofia di Rosmini il ripresentarsi del criticismo kantiano e in quella di Gioberti il ripresentarsi dell'idealismo hegeliano).

2. *Il realismo di Rosmini*

a) *L'idea dell'essere.* – Contro ogni soggettivismo, l'intento di fondo della filosofia di Rosmini è di mostrare, insieme a Tommaso d'Aquino e Aristotele, che *il pensiero è pensiero dell'essere* e che al di là dell'essere vi è solo il nulla (assoluto). E l'intento stesso, questo, dell'idealismo: "identità di certezza e verità" (cfr., per il significato di questa espressione, *La filosofia I*, cap. VIII, § 1; *La filosofia II*, cap. I, §§ 4-6; cap. XX, §§ 1-4).

Rifacendosi all'interpretazione tomistica del concetto aristotelico di

“ente”, Rosmini rileva che il pensiero non può pensare alcun oggetto se, innanzitutto, non lo pensa come “ente” (termine che egli usa come sinonimo di “essere”, “esistenza”, “esistente”. Anche per Hegel la categoria dell’“essere” è presente in ogni altra e quindi in ogni pensiero, ma per Hegel l’“essere” è ancora più originario dell’“ente”, quest’ultimo essendo già una sintesi dell’“essere” con altre determinazioni).

L’*essere* (= ente) è comune a qualsiasi oggetto, ossia a tutto ciò che non è nulla. E l’*essere* – proprio perché, considerato come tale, è la più comune e la più universale delle qualità – non è alcuna delle qualità particolari degli oggetti, per quanto ampio sia l’insieme parziale di oggetti ai quali esse sono comuni. Se, considerando un oggetto, si prescinde dalle sue qualità proprie e poi da quelle meno comuni e via via da quelle più comuni ad altri oggetti, ciò che rimane – ossia il significato che viene pensato – alla fine di questa operazione è l’*esistenza*, l’*ente*, il *qualche cosa*. Se si dovesse prescindere anche da quest’ultima determinazione, non rimarrebbe più nulla nel pensiero e non si penserebbe più nulla dell’oggetto dal quale si era partiti in questo processo di astrazione. L’esistenza (= l’ente) è “l’ossatura comune da tutte le altre qualità che abbiām rimosse”.

Appare, da quanto precede, che il significato di “ente” (= “esistenza”) – non pensando il quale il pensiero non penserebbe più nulla – *non* è la *persuasione* che un certo oggetto sia ente, non è cioè un *giudizio* (il giudizio che, appunto, riferisce l’esser-ente a un certo oggetto). Infatti, il processo di astrazione può astrarre, oltre che da tutte le qualità particolari di tale oggetto, anche da quella *persuasione*; e, al termine di questa astrazione operata sul giudizio di esistenza, non rimane più un giudizio, ma, come si diceva, un significato, un’*idea*: l’*idea* dell’*ente* (= idea dell’essere). E anche questa distinzione tra idea e giudizio – terminologia a parte – risale ad Aristotele.

Per chiarire che l’idea dell’essere non va confusa col giudizio che afferma che qualcosa è essere, Rosmini chiama “essere possibile” l’idea dell’essere. E dunque l’essere possibile, ossia l’idea dell’essere, ciò che è richiesto in ogni pensiero e senza di cui il pensiero non penserebbe nulla. Pertanto l’idea dell’essere “soprastà nella mente, anche tutta sola e nuda”, cioè non ha bisogno di alcun’altra idea per essere pensata, mentre essa è richiesta nel pensiero di ogni altra cosa o aspetto della realtà.

b) *L’oggettività del giudizio*. – Sostenere che il contenuto essenziale del pensiero è l’essere e che, se il pensiero non è pensiero dell’essere, non è nemmeno pensiero, significa tenersi al di fuori di ogni soggettivismo, per il quale, all’opposto, il contenuto del pensiero è qualcosa di *relativo* al soggetto e dunque qualcosa di diverso dall’ente

in sé stesso. Già da quanto precede risulta che se l'idea dell'essere è la luce e la dimensione in cui può essere pensato un qualsiasi oggetto e una qualsiasi cosa, d'altra parte il pensiero non si arresta all'idea dell'essere, ma *afferma l'essere* delle cose, ossia *giudica*. E affermando che le cose sono enti, il pensiero vede "le cose come sono in sé", "con quei gradi di essere ch'esse hanno", vede l'"ente in sé stesso", "l'esistere in sé". Pensare una cosa come ente, significa vederla in quello che essa è *in sé stessa* e non negli aspetti che essa presenta in quanto è in relazione a un soggetto conoscente. La cosa in sé stessa non è ciò che sta al di là del pensiero o del conoscere: è la cosa pensata; ma proprio perché è pensata come *essere*, essa è pensata nella sua *oggettività*, in quello che essa è per sé stessa. In questo senso, la cosa ha un significato autonomo rispetto a quello che essa può assumere in quanto sta in relazione a un soggetto.

c) *L'intenzionalità e il realismo*. – Da questo punto di vista, Rosmini anticipa quel recupero del concetto scolastico di "intenzionalità" del pensiero, che sarà poi ripreso da Franz Brentano (cfr. cap. XVII, § 5) – anche lui, come Rosmini, sacerdote cattolico e filosofo che ha profondamente meditato Aristotele –, da Husserl e in genere dalla fenomenologia (cap. XVII) e dall'esistenzialismo (cap. XX): nel suo significato originario, il pensare non è un produrre il pensato (anche qualora si potesse dimostrare che ogni cosa è un prodotto del pensiero), ma è un *riferirsi a esso*, un "intenzionarsi" a esso, un averlo dunque "intenzionalmente" o "mentalmente" presente. E gli enti, dice appunto Rosmini (come poi dirà Brentano), "fissano il segno a cui si volge l'intenzione del nostro pensiero".

Ma questa tematica dell'essere e del pensiero come pensiero dell'essere, in cui l'"aristotelismo" di Rosmini è sostanzialmente congruente con l'"aristotelismo" hegeliano, è collocata da Rosmini in un contesto realistico, che stabilisce una distanza incolmabile tra Rosmini e la filosofia idealistica – contro la quale, peraltro, Rosmini ha continuamente polemizzato, scambiandola per una forma estrema di soggettivismo (un giudizio, questo, largamente diffuso nella cultura filosofica, a partire da Friedrich H. Jacobi [1743-1819; cfr. Nbb 2]).

Innanzitutto, per Rosmini, l'affermazione che il pensiero coglie gli enti in sé stessi e non relativamente al soggetto è senz'altro equivalente all'affermazione che gli enti esistono indipendentemente dal pensiero. In secondo luogo, anche Rosmini (come l'intera filosofia preidealistica e larghi strati dell'atteggiamento realistico che viene riproposto dopo l'idealismo) intende la sensazione come una modificazione della nostra sensibilità, che è l'effetto di una "forza" esercitata da un oggetto esterno su di noi. Sì che, propriamente il qualcosa di cui il pensiero afferma che è un ente, è quella "forza", quell'"oggetto" che sta alla sensazione così come la causa sta

all'effetto.

In questo modo, la “cosa in sé” non è più ciò a cui il pensiero si riferisce intenzionalmente – quindi, innanzitutto, l'insieme delle determinazioni sensibili – ma è ciò che sta al di là delle sensazioni e che esiste indipendentemente da esse. La “percezione intellettuale” (l'autentico atto del conoscere) è prospettata dunque da Rosmini come il giudizio che unisce l'idea dell'essere alla sensazione, facendo diventare *oggetto* il corpo esterno che è causa della sensazione. Il “dogmatismo” (secondo l'accezione kantiana di questo termine – cfr. *La filosofia II*, cap. XV, § 2) di Rosmini, si può dire, consiste nel ritenere che il corpo esterno sia la stessa cosa che si manifesta nella sensazione.

d) *Dall'idea dell'essere all'Essere*. – Rosmini ha richiamato con grande energia che l'essere è l'orizzonte assoluto, soltanto *all'interno* del quale ogni oggetto può essere conosciuto: è l'orizzonte “indeterminato” che il pensiero va progressivamente determinando. In questo senso Rosmini si pone effettivamente al di sopra del soggettivismo. Ma non si libera dal soggettivismo relativamente al modo in cui egli intende quella determinazione del pensiero. Da un lato, perché, concepite come effetti dei corpi esterni sull'apparato percettivo dell'uomo (cioè come rappresentazioni), le determinazioni sensibili sono semplicemente soggettive, sì che la loro corrispondenza con tali corpi è, in Rosmini, semplicemente presupposta. Dall'altro lato, perché per lui l'*idea* dell'essere non è soltanto il significato originario e l'orizzonte di ogni cosa, ma è anche una *rappresentazione* e quindi richiede l'esistenza di ciò di cui è rappresentazione, e questo rappresentato non può essere semplicemente l'insieme degli enti sensibili e divenienti, ma è l'Essere stesso, l'Ente stesso nella sua infinità e immutabilità. (In modo sostanzialmente analogo Cartesio aveva inferito l'esistenza del Perfetto dall'idea del Perfetto.)

Ma, anche qui, è soltanto un *presupposto* che l'idea dell'essere non sia l'essere stesso che si presenta nell'esperienza, ma soltanto una rappresentazione alla quale si debba quindi assegnare un contenuto adeguato, diverso dalla realtà sensibile e diveniente. Aristotele – per richiamare l'autore al quale si ispira la riflessione rosminiana sul senso dell'essere – direbbe appunto che il contenuto originario dell'idea dell'essere è l'essere sensibile e diveniente e che proprio per questo sorge il *problema* se esista, al di là del sensibile e del diveniente, un essere non sensibile e non diveniente.

Il circolo vizioso, proprio di tutta la filosofia moderna e consistente nel presupporre che il contenuto immediato del conoscere sia una semplice rappresentazione, è espresso con chiarezza da Pasquale Galluppi (1770-1846; cfr. Nbb 3), il filosofo che aveva fatto conoscere in Italia il pensiero filosofico europeo: «Lo spirito non può percepire

gli oggetti per mezzo delle idee se non percepisce queste idee come rappresentazioni degli oggetti: egli non può percepirle come rappresentazioni degli oggetti senza percepirle come simili agli oggetti; egli non può percepirle come simili agli oggetti senza percepire gli oggetti» – ossia è innanzitutto necessario percepire l'oggetto, per poter affermare che qualcosa è sua rappresentazione.

Certo, oltre che Aristotele, Rosmini ha presente anche Platone, che afferma l'immutabilità e l'universalità del contenuto del concetto, l'immutabilità e universalità dell'"idea" (cfr. *La filosofia I*, cap. IX, § 2, b) – un termine quest'ultimo, che tuttavia, per Platone come per Hegel, indica l'essere stesso, in sé stesso; mentre in Rosmini se l'idea dell'essere è per un verso, come si è visto, la condizione stessa dell'oggettività del conoscere (in quanto, conoscendo le cose *come esseri*, le si conosce in sé stesse), per altro verso l'idea è intesa come rappresentazione, immagine, cioè come un "astratto" che esige un Concreto che gli sia adeguato. Tale Concreto, per Rosmini, è Dio, cioè l'Essere che esiste al di là degli esseri sensibili e divenienti. E anche Rosmini, come Tommaso d'Aquino, si propone di costruire una filosofia – un'*epistème* – che, senza rinunciare alla propria autonomia razionale, sia in accordo con la fede cristiana.

3. *L'ontologismo di Gioberti*

In altri termini, per Rosmini il pensiero è pensiero dell'essere, e l'essere è sì lo stesso Essere assoluto e infinito, ma presente in modo astratto e "ideale", cioè presente nella *rappresentazione* che l'uomo può averne. Ma nel discorso di Rosmini l'affermazione dell'esistenza dell'Essere concreto, infinito e assoluto dipende dal presupposto che l'"idea dell'essere" sia una rappresentazione astratta e sia dunque il *fenomeno* del Concreto. La stessa condizione dell'oggettività viene cioè intesa in modo soggettivistico, ossia come qualcosa che appartiene al modo di funzionare che è proprio del soggetto.

Appunto questa è la critica fondamentale che Vincenzo Gioberti (1801-1852; cfr. Nbb 4) rivolge a Rosmini. Se si vuole superare per davvero il soggettivismo e lo psicologismo che rinchiudono la verità nella mente umana e la trasformano in una semplice certezza che ha al di fuori di sé la verità autentica – se non si vuole trasformare la filosofia in "un mero artificio umano" –, allora non si può intendere il *pensiero dell'essere* come pensiero dell'"idea dell'essere", nel senso che Rosmini attribuisce a questa espressione, ma come pensiero *della stessa verità assoluta ed eterna*. L'"Idea", avverte Gioberti, deve essere cioè intesa nel significato essenziale che Platone ha attribuito a questa espressione, cioè nel significato per il quale l'*idea* non è un nostro concetto o una qualsiasi altra nostra funzione finita, ma è, appunto, la verità assoluta ed eterna "in quanto si affaccia all'intuito dell'uomo", ossia è la verità assoluta ed eterna, in quanto presente nel pensiero. (E

questo, anche se Gioberti si rifiuta di riconoscerlo, è appunto il senso che anche Hegel attribuisce all'Idea.) L'Idea non è cioè il rosminiano ente indeterminato e astratto, ma è – daccapo come in Platone e Hegel – lo stesso Ente reale ed assoluto, la stessa Verità reale e assoluta.

Proprio perché l'Idea è verità, la conoscenza dell'Idea è già essa *giudizio* (a differenza di quanto accade in Rosmini – cfr. § 2) e anzi sistema di giudizi: «Lo studio dell'Idea è la sostanza di tutta la filosofia». Il giudizio fondamentale che rispecchia l'Idea afferma innanzitutto che l'Ente è e non può non essere: *l'Ente è necessariamente*. Non solo, ma afferma che *l'Ente crea l'esistente* (crea cioè la realtà la cui esistenza è prodotta). Quest'ultima affermazione è chiamata da Gioberti la «formula ideale» dell'Idea.

In altri termini, se l'essere è, come per Rosmini, l'orizzonte del pensiero, l'essere sta però dinanzi al pensiero nella sua assoluta concretezza, e cioè nel suo essere non solo l'Ente reale, assoluto e necessario, ma l'Ente che crea l'esistente: lo spirito umano «è in ogni istante della sua vita intellettuale spettatore diretto e immediato della creazione». Gioberti non si preoccupa tanto di dimostrare che l'esistente è creato dall'Ente (una tesi, questa, che a suo avviso è stata definitivamente guadagnata dalla tradizione filosofica), ma di mostrare che la creazione dell'esistente da parte dell'Ente è il contenuto originariamente presente nel pensiero. Il pensiero *vede* il divenire assoluto in cui il mondo è prodotto da Dio; la creazione è «un fatto di cui lo spirito è testimone». Si tratta della variante teologica dell'atteggiamento dell'intero pensiero occidentale, per il quale lo spirito è il testimone del divenire (concepito o meno all'interno della prospettiva teologica).

La “formula ideale”, il processo psicologico «in cui il pensiero coglie e rispecchia l'Idea è dunque *identico* al processo ontologico». In questa identità consiste l'“ontologismo” che Gioberti intende sostenere. La filosofia non è un semplice artificio umano, ma rispecchia il processo della Verità reale, sì che Dio è il primo filosofo e la filosofia umana «è la continuazione e la ripetizione della filosofia divina». Dio non è dunque soltanto l'oggetto dell'*épistémè*, ma è anche “il primo maestro”. «Il lavoro filosofico non comincia nell'uomo, ma in Dio.» (E anche qui, cioè in relazione al senso attribuito alla filosofia, e contrariamente alle sue intenzioni, Gioberti si muove nella stessa direzione di Hegel.)

4. Cultura tradizionale e filosofia

Sebbene con un più debole impegno ontologico-metafisico, anche lo spiritualismo e il tradizionalismo (cfr. Nbb 5) filosofici francesi della prima metà dell'Ottocento ripropongono, più che il senso di fondo, la sedimentazione della tradizione filosofica e cioè un atteggiamento filosofico che intende accogliere e dar conto dei valori religiosi, morali, sociali, politici più diffusi nella civiltà europea e messi d'altra

parte in questione dalla cultura del XVIII secolo: una filosofia, dunque, che bada a mostrare il suo sostanziale accordo col cristianesimo e quindi a recuperare tutti quegli elementi del pensiero greco e di quello moderno (soprattutto in Cartesio e Malebranche) che consentono di mostrare la consonanza tra ragione e fede. Una filosofia che respinge le critiche rivolte dalla cultura illuministica al cristianesimo, che si disinteressa sostanzialmente degli sviluppi della filosofia tedesca da Kant a Hegel – e che d'altra parte intende rivendicare la complessità dello “spirito” umano contro la tendenza empiristica a ridurre l'uomo a sensazione – e che sul terreno politico propone la monarchia costituzionale come rimedio contro gli opposti pericoli della demagogia rivoluzionaria e della tirannide feudale. Rappresentanti di questo atteggiamento di pensiero sono – oltre a De Staël (1766-1817) e a De Chateaubriand (1769-1848), che si muovono su un piano genericamente filosofico – Louis de Bonald (1754-1840), Joseph de Maistre (1753-1821), Robert de Lamennais (1782-1854), Victor Cousin (1792-1867) Jean-Baptiste Bordes-Demoulin (1798-1859) e soprattutto, per consistenza filosofica, François Maine de Biran (1766-1824) e Jules Lequier (1814-1862).

Ma nemmeno in Germania (e nemmeno in Inghilterra – si pensi ad esempio a J. Martineau, 1805-1900) è assente in questo periodo la preoccupazione di mostrare la conciliabilità del pensiero filosofico con la religione cristiana. Solo che il pensiero filosofico di cui qui si tratta non è quello tradizionale, ma è quello hegeliano. Gli scolari di Hegel del settore che verrà denominato “destra hegeliana” (cfr. Nbb 6) – K.F. Göschel (1781-1861), K. Conradi (1784-1849), in un primo tempo Bruno Bauer (1809-1882), G.A. Gabler (1786-1853), E. Erdmann (1805-1892) e soprattutto F.Ch. Baur – contribuiscono in modo determinante a stabilire quel clima per cui Hegel avrà, nei confronti del protestantesimo tedesco, una funzione in qualche modo analoga a quella di Tommaso d'Aquino rispetto al cattolicesimo.

Il problema del rapporto tra filosofia e cristianesimo continua cioè a stare al centro della cultura europea. La tensione di questo rapporto è prodotta dalla volontà della filosofia di porsi come *epistème*, cioè come sapere che, appunto per la sua assolutezza e incontrovertibilità, intende anche porsi come il punto di vista supremo, il supremo giudizio sul mondo, che subordina a sé ogni altro punto di vista e ogni altra forma di giudizio. Ma questa esigenza della filosofia come *epistème* – che Hegel esprime nel modo più perentorio – è anche l'esigenza della fede cristiana, che sin dalla sua nascita attribuisce a sé stessa quel carattere di infallibilità, assolutezza, definitività, indubitabilità che l'*epistème* ha portato alla luce. La fede cristiana attribuisce cioè ai testi biblici e all'interpretazione che ne dà la Chiesa le proprietà *formali* dell'*epistème*, lasciando al di fuori di sé il processo

di *mediazione* col quale l'*epistème* mostra perché quelle proprietà debbano essere attribuite al proprio contenuto.

La forza pratica del cristianesimo, la sua capacità di mettersi direttamente in rapporto con le masse e le istituzioni sociali, è uno dei fattori che più contribuiscono a dare una funzione subordinata all'*epistème* e quindi a distruggerla. In questa distruzione la fede cristiana si trova alleata non solo alla scienza moderna e all'economia borghese (che solo nella scienza e non nella filosofia vede un sapere "utile"), ma anche a quelle forme radicali di critica della fede cristiana – si pensi ad esempio a Nietzsche –, che tuttavia si rendono conto che l'*epistème* rende impossibile il divenire e la creatività della vita dell'uomo.

D'altra parte, se tra *epistème* e fede cristiana esiste un'incompatibilità essenziale, la concezione tomistica dell'armonia di fede e ragione (= *epistème*) attraversa un lungo tratto della cultura occidentale, e il cristianesimo (anche per la sua effettiva assimilazione delle categorie di fondo del pensiero greco) rappresenta la forma più visibile del "Rimedio" che la civiltà occidentale ha evocato contro la minaccia del divenire. Se quindi la fede cristiana contribuisce in modo decisivo alla distruzione dell'*epistème* – in quanto l'armonia tra fede e ragione è la maschera di una opposizione essenziale in cui la fede finisce col prevalere sulla ragione –, a sua volta il cristianesimo, nello sviluppo della cultura e della civiltà occidentale, seguirà la sorte dell'*epistème*, e la rivendicazione dell'insopprimibilità del divenire si rivolgerà anche contro le forme e le strutture immutabili della fede dopo aver abbattuto quelle della ragione.

Note bio-bibliografiche

1. **Antonio Rosmini** nacque a Rovereto (Trento), studiò nella facoltà di teologia dell'Università di Padova e divenne sacerdote nel 1821. Si trasferì poi a Milano, dove fondò la congregazione religiosa dell'“Istituto della carità” e dove condusse una vita molto ritirata (unica eccezione di rilievo il 1848, quando accettò, su invito del Gioberti, un incarico diplomatico del governo piemontese presso papa Pio IX). Ritiratosi a Stresa (Novara), vi morì nel 1855. Tra le sue opere principali: il *Nuovo saggio sull'origine delle idee* (1830), i *Principi della scienza morale* (1831), la *Storia comparativa e critica dei sistemi intorno alla morale* (1837), la *Filosofia della politica* (1839), la *Filosofia del diritto* (1845), l'*Introduzione alla filosofia* (1850), la *Logica* (1854). Il suo scritto su *Le cinque piaghe della santa Chiesa* (steso nel 1832 e pubblicato nel '48) fu messo all'indice dalla Chiesa. L'Edizione Nazionale delle *Opere complete* di Rosmini è pubblicata dall'Editrice Città Nuova di Roma (il progetto comprende 80 volumi). Su Rosmini: C. Giacon, *L'oggettività in A. Rosmini*, Silva, Milano-Genova 1960; I. Mancini, *Il giovane Rosmini*, Argalia, Urbino 1963; F. Traniello, *Società religiosa e società civile in Rosmini*, Il Mulino, Bologna 1966; G. Cristaldi, *A. Rosmini e il pensare cristiano*, Vita e Pensiero, Milano 1977; C. Bergamaschi, *L'essere morale nel pensiero filosofico di A. Rosmini*, La Quercia, Genova 1982; G. Campanini, *A. Rosmini e il problema dello Stato*, Morcelliana, Brescia 1983.

2. **Jacobi** scrisse – tra l'altro – due romanzi filosofici (*Il carteggio di Allwill*, del 1775-1776, e *Woldemar*, del 1777), *La dottrina di Spinoza. Lettera al signor Moses Mendelssohn* (1785, 18193; cfr. la tr. it. di F. Capra, riveduta da V. Verra, Laterza, Bari 1969), *David Hume sulla fede, o Idealismo e realismo* (1787).

In traduzione italiana, oltre al volume su Spinoza sopra citato, cfr.: *Idealismo e realismo*, a cura di N. Bobbio, Da Silva, Torino 1948; *L'idealismo trascendentale*, a cura di N. Bobbio, in “Rivista di filosofia”, XXXIX, 1948, pp. 246-258; a cura di C. Lacorte, in “Giornale critico della filosofia italiana”, XLI, 1962, pp. 328-337; *Scritti e testimonianze*, a cura di V. Verrà, Loescher, Torino 1966.

Su Jacobi: V. Verra, F.H. Jacobi. *Dall'illuminismo all'idealismo*, Edizioni di “Filosofia”, Torino 1963; M.M. Olivetti, *L'esito teologico della filosofia del linguaggio di Jacobi*, Padova 1970.

3. **Pasquale Galluppi** studiò e insegnò all'Università di Napoli. Tra i suoi scritti: *Saggio filosofico sulla critica della conoscenza* (1819-1832, 6 voll.), *Elementi di filosofia* (1820-1827, 6 voll.), *Lezioni di logica e metafisica* (1832-1834, 4 voll.), *Filosofia della volontà* (1832-1840, 4 voll.).

Su Galluppi: G. Di Napoli, *La filosofia di Pasquale Galluppi*, Cedam, Padova.

4. Il torinese **Vincenzo Gioberti** si laureò, ventunenne, in teologia, e fu ordinato sacerdote all'età di ventitré anni. Nel 1833 fu costretto all'esilio a causa delle sue attività patriottiche: sino al 1848 visse a Parigi e a Bruxelles, per tornare poi in patria, dove divenne dapprima ministro, poi presidente del consiglio del Regno Sabauda. Nel 1843 aveva pubblicato intanto lo scritto *Del primato morale e civile degli italiani*, nel quale era sostenuta la necessità di risolvere la questione nazionale italiana per mezzo di una confederazione di stati facente capo al Pontefice. In seguito ad alcune divergenze politiche col governo piemontese si ritirò a vita privata. Morì a Parigi nel 1852. Tra le sue opere ricordiamo la *Teorica del sovrannaturale* (1838), l'*Introduzione allo studio della filosofia* (1840), *Il gesuita moderno* (1846-1847), *Del rinnovamento civile d'Italia* (1851), e alcuni scritti postumi (*La riforma cattolica della chiesa*, 1856, *La filosofia della rivelazione*, 1857, *Protologia*, 1857).

L'edizione nazionale delle *Opere edite e inedite* di Gioberti è stata pubblicata dall'Editrice Bocca (Milano-Roma), da Abete (Roma) e da Cedam (Padova).

Su Gioberti: L. Stefanini, *Gioberti*, Bocca, Milano 1947; U. Redanò, *Vincenzo Gioberti*, SEI, Torino 1958; G. Derossi, *La teoria giobertiana del linguaggio come dono divino e il suo significato storico e speculativo*, Marzorati, Milano 1968.

5. Cfr.: A. Omodeo, *La cultura francese nell'età della Restaurazione*, Einaudi, Torino 19702; S. Moravia, *Il tramonto dell'illuminismo*, Laterza, Bari 1968; Id., *Il pensiero degli Idéologues*, La Nuova Italia, Firenze 1974; B. Brunello, *Joseph De Maistre politico e filosofo*, Pàtron, Bologna 1967; G. Verucci, *Felice Lamennais*, Istituto per gli Studi Storici, Napoli 1965; C. Terzi, *Maine de Biran nel pensiero moderno e contemporaneo*, Cedam, Padova 1974.

6. Morto Hegel (1831), i suoi scolari si suddivisero in due correnti, che dal '37 in avanti Davide Strauss cominciò ad indicare come *destra* e *sinistra hegeliana*. La destra tentò appunto una conciliazione tra pensiero hegeliano e cristianesimo (analogamente a quanto era accaduto quando la scolastica medioevale aveva tentato strade che conducessero alla conciliazione

della filosofia aristotelica con il messaggio della religione cristiana), mentre la sinistra si mostrò meno ossequiosa alla lezione del maestro e maggiormente disposta ad innovarne il pensiero conducendolo su strade ancora intentate. Alla sinistra hegeliana appartennero filosofi come lo stesso Strauss (1808-1874), Bruno Bauer (1809-1882), Arnold Ruge (1802-1880) e, soprattutto, Feuerbach (cfr. cap. V, § 2) e Marx (cfr. cap. VI).

Sulla destra e la sinistra hegeliana: K Löwith, *Da Hegel a Nietzsche* [1941], tr. it., Einaudi, Torino 1977; E. Rambaldi, *Le origini della sinistra hegeliana*, La Nuova Italia, Firenze 1966; C. Cesa, *Studi sulla sinistra hegeliana*, Argalia, Urbino 1972; M. Rossi, *Da Hegel a Marx. III. La scuola hegeliana. Il giovane Marx*, Feltrinelli, Milano 1974.

Dalla teologia all'antropologia

1. *La progressiva eliminazione dell'Immutabile*

Nel pensiero greco-cristiano, in filosofi moderni come Cartesio e Leibniz e nello stesso Kant l'Essere assoluto e immutabile (Dio) è inteso come qualcosa di diverso e trascendente il divenire del mondo: il Fondamento, la Legge, l'Origine del mondo sta al di fuori del mondo; il Rimedio contro l'imprevedibilità e l'angoscia del divenire della vita è esterno al divenire. In questa prospettiva, l'affermazione della Realtà immutabile limita e rende impensabile in modo estremo la realtà del divenire; la vanificazione del divenire è tanto più radicale quanto più lontano dal divenire è l'Immutabile.

La filosofia moderna fa valere le ragioni del divenire del mondo – fa valere l'evidenza originaria del divenire e l'impossibilità di negarla –: affermando, da un lato, che il divenire è il contenuto immediato del pensiero (il contenuto originario del “cogito” cartesiano e del “fenomeno” kantiano è sì il regno della soggettività, ma questo regno è appunto un processo diveniente), dall'altro lato eliminando la separazione tra Realtà immutabile e realtà diveniente, e cioè affermando che la Legge, il Fondamento del divenire non sta al di là del divenire, ma è immanente a esso, è la sua stessa Legge *interna* – secondo quanto accade in Spinoza e soprattutto nell'idealismo, specie quello hegeliano. La vita dell'uomo può avvertire all'interno di sé stessa la Legge (il Fondamento, il Dio) che la regola, e può ridurre il disagio prodotto dal Rimedio che la vita ha evocato per contrastare la minaccia costituita dal divenire stesso della vita. Diventando l'essenza dell'uomo – e l'uomo è il centro, l'anima del divenire –, Dio può dargli l'impressione di non soffocarlo. «Se l'essenza divina non fosse l'essenza dell'uomo e della natura – aveva scritto Hegel – essa sarebbe niente.»

Il far discendere Dio nell'uomo è un primo passo verso la liberazione dell'uomo da Dio che rende impossibile l'autentico divenire della vita umana. E tuttavia Dio, per il fatto di essere immanente all'uomo, non cessa di essere la Legge che regola – sia pure dall'interno – il divenire dell'uomo. Se nella prospettiva tradizionale l'ostacolo al divenire era lontano dal divenire, ora è nel cuore stesso del divenire. Affinché il divenire sia salvo e l'uomo sopravviva, si richiede allora che il tramonto della Realtà immutabile e divina non sia semplicemente il tramonto della trascendenza di tale Realtà, ma il tramonto dell'Immutabile in quanto tale, il tramonto di Dio in quanto

Dio. E quanto avviene nell'“umanesimo” di Ludwig Feuerbach (1804-1872; cfr. Nbb 1), che insieme a Marx è il maggior rappresentante della cosiddetta “sinistra” hegeliana.

2. L'umanesimo di Feuerbach

a) *Il nuovo senso dell'infinito.* – Innanzitutto, Feuerbach tien fermo il principio fondamentale dell'idealismo: che il contenuto della coscienza umana non è il finito, ma la totalità dell'essere, cioè l'“Infinito”, e che dunque “la coscienza è essenzialmente di natura infinita”, “onnicomprendiva”. La coscienza dell'Infinito non è, così, coscienza di qualcosa che è altro, estraneo, al di là della coscienza: l'Infinito, e quindi “la coscienza dell'Infinito, non è altro che la coscienza dell'infinità della coscienza”. E poiché la coscienza di cui qui si tratta è la coscienza dell'uomo (ossia è ciò che al suo inizio la filosofia moderna chiama “cogito”), l'Infinito che è oggetto della coscienza è l'infinità *dell'essenza* dell'uomo. Pertanto «la filosofia è la scienza della realtà nella sua verità e nella sua totalità». L'*épistème* ha cioè come contenuto l'uomo, e non Dio, appunto perché l'uomo è la “realtà nella sua verità e totalità”.

Ma proprio per questo la filosofia deve procedere “al di là” di Hegel e non ricadere “al di sotto” di lui, come appunto accade, per Feuerbach, nei positivisti (cfr. capp. VIII-X). Anche l'idealismo hegeliano afferma infatti che l'uomo è l'Infinito. Ma in Hegel questo significa che i tratti (le caratteristiche, le determinazioni) *tradizionali* dell'Infinito vanno cercati nell'uomo e non in una realtà separata dall'uomo (cioè in Dio). In Hegel rimane immutato il senso tradizionale di Dio; solo che questo senso lo si vede realizzato nell'uomo e non in Dio.

Andare “al di là” di Hegel significa invece che, affermando l'infinità dell'uomo, non si deve snaturare l'uomo attribuendogli la natura del vecchio Dio, ma si deve riconoscere all'uomo ciò che gli è proprio – innanzitutto, il carattere *sensibile* e quindi, secondo la terminologia idealistica, “finito” dell'uomo –, e nel contempo ci si deve rendere conto che è proprio l'uomo effettivo, e quindi innanzitutto l'uomo sensibile e “finito”, a essere l'Infinito. Ci si deve rendere conto che è proprio la sensibilità e la “finitezza” dell'uomo a costituire l'Infinito.

Attribuendo all'uomo i caratteri tradizionali dell'Infinito e di Dio, si continua a rimanere all'interno della prospettiva *teologica* (che è sia di tipo religioso, sia di tipo filosofico-razionale), e si snatura l'uomo. Infatti il Dio tradizionale è puro pensiero, puro spirito, pura coscienza; è cioè separato dalla sensibilità, dalla corporeità, dalla materia, dallo spazio, dal tempo. Ed è appunto in questo modo che l'idealismo intende l'uomo: trasferendo a esso gli attributi di Dio: l'essenza dell'uomo è la pura coscienza.

E invece l'essenza autentica, «la vera umanità» dell'uomo include

l'uomo «dalla testa al calcagno». (Anche Schopenhauer aveva obiettato all'idealismo che l'uomo non è «una testa d'angelo alata senza corpo».) Certo, l'uomo si distingue dall'animale perché egli ha coscienza; ma proprio per questo avviene una mutazione qualitativa *in tutta* l'essenza dell'uomo, cioè anche negli aspetti per i quali l'uomo non è coscienza: la volontà, il sentimento, il cuore, la sensibilità. Come rileva Feuerbach, il materialista crede che l'uomo differisca dall'animale *soltanto* per la coscienza, e cioè che sia un animale, ma *con* coscienza. E invece l'essenza dell'uomo è l'Infinito e non solo perché l'uomo è coscienza, ma anche perché è *volontà* e *sentimento*.

Ragione, volontà, sentimento sono le *forze supreme* in cui consiste l'essenza dell'uomo: non sono “facoltà” che l'individuo umano possiede, ma “forze assolute” (e che in questo senso possono essere dette “divine”) che sono esse ad avere e a possedere l'individuo, e alle quali l'individuo non può opporre alcuna resistenza. (Un concetto, questo, che Hegel aveva chiarito relativamente al rapporto tra pensiero e individuo.) E come la coscienza, in quanto coscienza dell'Infinito, è coscienza di sé stessa e ha in sé stessa il proprio scopo, così lo scopo della volontà è la libertà (indipendenza, infinità) della volontà, e lo scopo dell'amore e del sentimento è l'amore e il sentimento.

Sarebbe completamente fuori strada chi pensasse che in questo modo l'essenza dell'uomo sia un circolo astratto che rincorrendo sé stesso è senza oggetto. “L'uomo senza oggetto è nulla.” Feuerbach intende affermare che il mondo concreto, la natura concreta e sensibile che è oggetto della coscienza e del sentimento, non sta al di là dell'essenza infinita dell'uomo, ma è l'oggetto di tale essenza e proprio per questo ne è la manifestazione e la rivelazione.

L'atteggiamento di fondo dell'idealismo viene esteso in questo modo anche alla volontà e al sentimento. Come la coscienza dell'oggetto è l'autocoscienza dell'uomo, così la volontà e il sentimento, volendo e sentendo un oggetto, vogliono e sentono sé stessi. Quello che da un punto di vista preidealistico è “la potenza dell'oggetto” sull'uomo non è altro che la potenza dell'uomo. «Così, la potenza dell'*oggetto* del sentimento è la potenza del *sentimento*, la potenza dell'*oggetto* della ragione è la potenza della *ragione* e la potenza dell'*oggetto* della volontà è la potenza della *volontà*»

Ma in questo modo, contrariamente a quanto l'idealismo ritiene, *l'essere* non deve più essere inteso semplicemente come l'“oggetto del pensiero”, ma come oggetto dell'uomo nella sua vera umanità, la quale non è soltanto pensiero, ma è la concretezza stessa *dell'essere*: «l'essere è cioè oggetto dell'essere».

b) *La critica a Hegel.* – L'insistenza con la quale Feuerbach afferma l'identità dell'essere e del sensibile, della realtà e dell'esistenza spazio-

temporale, del sapere e del sapere empirico, va quindi intesa alla luce dell'intento di Feuerbach di andare "al di là" e di non ricadere "al di sotto" di Hegel. La sensibilità non ha nulla a che vedere con la sensazione del materialismo e di ogni forma di realismo preidealistico: la sensibilità è "l'unità vera esistente del materiale e dello spirituale", l'unità originaria nella quale la filosofia ha il suo fondamento. Lo spirito è "il senso universale" e "la verità dei sensi" non è una verità teoretica, ma è il fondamento permanente della filosofia.

Si comprende il senso autentico di queste espressioni, se si tien presente la critica che Feuerbach rivolge al rapporto che in Hegel sussiste tra l'Idea, il sistema delle categorie (cfr. *La filosofia II*, cap. XXIII, § 1) e l'esperienza. Feuerbach è uno dei primi critici che contestano a Hegel la possibilità di una dialettica pura, nella quale il pensiero, senza accogliere nulla dall'esterno, cioè dall'esperienza e dalla realtà empirica, si sviluppi in forza di una energia interna inevitabile dalla categoria semplicissima dell'"Essere" indeterminato alla categoria più complessa della Totalità e dell'Infinito, che raccolga e conservi in sé tutte le precedenti categorie (cfr. *La filosofia II*, cap. XXIII, § 7).

Si tratta di una critica, che in una prospettiva di tipo sostanzialmente aristotelico e avanzata con grande acutezza, Friedrich Adolf Trendelenburg (1802-1872), anch'egli allievo di Hegel, andava in quello stesso periodo rivolgendo al maestro.

Negando che il puro pensiero abbia autonomia rispetto alla sensibilità e al sapere empirico, Feuerbach nega l'immutabilità e infinità dell'Idea, che per quanto immanente all'uomo mantiene pur sempre rispetto a esso la funzione del vecchio Dio. La logica hegeliana è la vecchia teologia trasformata in ragione. «Come l'essenza divina della teologia è il plesso ideale o astratto di tutte le realtà, cioè di tutte le determinazioni, di tutte le cose finite, così lo è la Logica hegeliana. Come tutto quello che si trova in terra si trova nel cielo della teologia, così anche tutto ciò che si trova nella natura si trova nel cielo della Logica divina.»

Sia la teologia, sia la Logica hegeliana attingono dalla terra le determinazioni di Dio, fanno di tali determinazioni indiate qualcosa di autonomo e di sostanziale e traggono la conseguenza che le determinazioni della terra, rispetto a Dio, sono qualcosa di accidentale e di derivato: un "predicato" rispetto al "soggetto". Se infatti si intende, con Hegel, il movimento puro dell'Idea come autonomo rispetto alla sensibilità, allora l'uomo e gli oggetti del suo mondo diventano un semplice "predicato" dell'Idea e del puro pensiero concepiti come "soggetto" ("soggetto" e "predicato", in senso analogo a quello in cui si parla di soggetto e predicato di una proposizione – e infatti nell'idealismo il senso supremo del mondo è espresso dalla

proposizione suprema del sapere). Come “soggetto”, l’Idea è la Legge che condiziona il “predicato”.

Ma se ci si rende conto che l’Idea non ha alcuna autonomia rispetto alla sensibilità, allora il vero rapporto tra l’Idea (il puro pensiero) e l’essere si inverte: l’essere – cioè l’uomo – diventa il “soggetto” e il pensiero puro il “predicato” che deriva ed è determinato dall’uomo. Qui ha la sua vera origine la celebre affermazione di Marx che non è la coscienza a determinare la vita, ma è la vita a determinare la coscienza (cfr. cap. VI).

L’affermazione di Hegel, dunque, che l’Idea, «l’essenza assoluta si svolge da sé» diventa vera a condizione che sia capovolta. Tale affermazione pretende sostenere, secondo Feuerbach, un movimento puramente logico e al di fuori del tempo. Capovolgendo questa affermazione, si deve affermare che solo un’essenza che, come quella dell’uomo, «si svolge e si dispiega nel tempo è un’essenza assoluta, cioè vera, reale».

Anche qui: non si tratta di mostrare che l’assoluto (concepito secondo la tradizione teologico-metafisica) è presente nel tempo, ma che solo il tempo – la realtà umana – è l’essenza assoluta, vera e reale. Solo l’essenza che, come quella umana, è nei limiti del tempo, del bisogno, dell’indigenza, della sofferenza, del dolore, è l’essenza assolutamente vera e reale. «L’essenza più colma di dolori è l’essenza divina» – nel senso nuovo che il “divino” assume quando i vecchi dèi sono stati portati al tramonto. Solo l’essenza più colma di dolori, essendo l’essenza umana, è l’“essere in quanto essere”, cioè l’essere libero, totale, “per sé stante, felice in sé stesso” – la felicità che deve competere a ciò che, pur essendo colmo di dolore, sa di essere l’Infinito. Il divenire della vita dell’uomo si pone così come il Rimedio di sé stesso.

c) *L’essenza dell’uomo*. – In tutto quanto precede, l’espressione “essenza dell’uomo” non è casuale o sovrabbondante: l’essenza dell’uomo è l’uomo considerato nella sua essenza, cioè come genere, non come individuo. L’individuo è limitato ed è dominato dall’essenza dell’uomo, che si realizza in ogni individuo e che quindi è rapporto tra l’io e il tu, ossia è intersoggettività.

L’uomo come *genere* è quindi l’uomo ricondotto alla società, “l’uomo sociale, comunista”. Il carattere sociale dell’uomo è anzi condizione necessaria dell’oggettività, perché solo dove l’io è trasformato e condizionato da un tu (e non da una semplice cosa) incomincia la rappresentazione di un’attività che esiste al di fuori dell’io, la rappresentazione cioè della oggettività.

d) *Il sentimento e l’alienazione religiosa*. – La teologia è dunque – scrive Feuerbach – «il segreto della filosofia speculativa»: la filosofia hegeliana pone nell’ai di qua quella stessa essenza divina, immutabile

e astratta, che la teologia, per timore e incomprendimento, pone nell'«ai di là». Ma «il segreto della teologia è l'antropologia». L'antropologia è l'*epistème*, in quanto riesce ad avere come proprio contenuto l'uomo, ossia in quanto vede nell'uomo l'«essere in quanto essere» e lo libera dalla falsa immagine che gli viene attribuita dalla cultura tradizionale fino all'idealismo incluso.

In una prospettiva che unifica Dio e mondo nella direzione dell'immanentismo idealistico, Friedrich Schleiermacher (1768-1834; cfr. Nbb 2) aveva assunto la religione come tema principale della sua indagine, giungendo alla tesi che il fondamento della religione è il sentimento. Feuerbach chiama Schleiermacher «l'ultimo teologo del cristianesimo» e gli rivolge una critica completamente diversa da quella che Hegel gli aveva mosso. Per Hegel, nella religione il sentimento è solo qualcosa di secondario, soggettivo, formale – perché primario, oggettivo, sostanziale è il contenuto: Dio. Feuerbach, invece, non critica Schleiermacher per aver ridotto la religione a sentimento, ma per non aver condotto sino in fondo questo concetto e per non aver avuto il coraggio di riconoscere che il cosiddetto Dio oggettivo non è altro che il sentimento in quanto appartenente all'essenza dell'uomo.

Il sentimento è quindi, nella religione, proprio ciò che è primario, oggettivo, sostanziale. Tutto ciò che nella religione sembra soprannaturale, misterioso, proveniente da lontano, trascendente, ecc. è invece completamente naturale, trasparente, vicino, immanente all'uomo. «I misteri speculativi della religione non sono altro che verità empiriche.» Ad esempio, nel “mistero” della Trinità cristiana (che Hegel, traducendolo nel rapporto tra Idea, Natura, Spirito, concepisce come un “mistero speculativo”) non c'è altra verità che questa: che soltanto la vita *comunitaria*, la vita dell'uomo sociale è vera vita e il vincolo che unisce il padre al figlio è appunto uno degli aspetti più radicali della vita sociale dell'uomo.

Basta guardare dunque l'essenza dell'uomo per trovare tutto ciò che l'uomo attribuisce a Dio. Il rivolgersi del sentimento all'Infinito è la stessa infinità del sentimento, il quale non è dunque il semplice “organo del divino” (lo strumento con cui si accede al divino), ma ciò che vi è di autenticamente divino nell'uomo. «Come potresti tu percepire il divino mediante il sentimento, se il sentimento stesso non fosse di natura divina?» Rispetto alla fede ortodossa, il sentimento è *ateo*, perché nega il Dio oggettivo e immutabile separato dall'uomo: il sentimento «è Dio a sé stesso». Ma dal punto di vista del sentimento, la vera negazione di Dio è la negazione del sentimento.

La religione «aliena l'uomo da sé stesso», cioè gli fa porre al di fuori di sé ciò che gli è sostanziale. E, analogamente, Dio, in quanto accessibile alla ragione, non è altro che la ragione; la sua essenza

infinita è l'essenza della ragione; la sua necessità, incondizionatezza, immutabilità, sono la necessità, incondizionatezza, immutabilità della verità secondo cui la ragione procede.

Certo, queste espressioni hanno un significato diverso da analoghe espressioni hegeliane (non si tratta di mostrare – si è già visto – che l'Infinito della tradizione è presente in ciò che la tradizione chiama il “finito”, ma di riconoscere che il cosiddetto “finito” – l'uomo, il sensibile, il temporale, il corporeo – è qualcosa di non finito, ossia è proprio esso l'autentico infinito). Ma è chiaro che Feuerbach non solo tien ferma l'*épistème*, ma tien ferma anche quella “nuova” immutabilità (incondizionatezza, necessità) che appartiene all'essenza dell'uomo. Dopo aver portato al tramonto il vecchio Dio in modo ancora più radicale di quello hegeliano, l'essenza dell'uomo è il nuovo Dio. Si tratta di riconoscere che per Feuerbach è proprio l'uomo che nasce e che muore (il cosiddetto “finito”) a essere *infinito*.

Eppure quest'ultimo infinito ha ancora il vecchio significato della tradizione teologico-metafisica. L'essenza dell'uomo è infinita: ma il significato dell'“essenza”, anche riferito all'uomo, ha ancora il significato che la tradizione attribuisce all'“essenza” – ossia il significato di ciò che domina, governa, guida e regola il flusso del divenire. L'essenza dell'uomo appartiene alla serie degli immutabili che il pensiero contemporaneo va via via portando al tramonto.

3. L'“Unico” di Stirner

Nell'ordine di considerazioni indicato al termine del paragrafo precedente si muove la filosofia di Max Stirner (pseudonimo di J.K. Schmidt, 1806-1856; cfr. Nbb 3), il più radicale degli hegeliani di sinistra. Nell'“Uomo” che la cultura moderna sostituisce a “Dio”, Stirner vede ripresentarsi il vecchio Dio, cioè il Signore, il Padrone, la Legge che ostacola e soffoca il divenire della realtà effettiva. E la realtà effettiva è certamente l'uomo, ma non l'uomo considerato come “essenza”, ma quest'uomo qui che sono io e che, anche quando cerco di nascondermelo, considero misura di tutte le cose.

Non si tratta allora di sapere “che cosa è l'uomo”, ma di rendersi conto che io sono l'uomo, ossia che è proprio quello che io sono, nella mia assoluta specificità e “unicità” a conferire significato alla parola “uomo”. Il divenire originario e autentico è infatti quello in cui io, a partire dal mio niente, produco tutto. Questa mia irripetibile produzione di tutto – il mio essere produttore del mio mondo, il mio essere “creatore effimero e perituro che da sé stesso si consuma” – è cioè il divenire che ha valore di autentica evidenza e indiscutibilità. Soltanto io sono la “verità”.

Ma io non sono la “verità” della cultura occidentale, che è l'“essenza suprema”, il pensiero incontrovertibile, l'*épistème* (anche se Stirner non usa questo termine) in nome della quale sono state vanificate

tutte le divinità e Dio stesso. La “verità” come pensiero incontrovertibile, come “pensiero che aleggia sopra tutti gli altri” è ciò che non mi appartiene e non è in mio potere. Qualcosa è per me la “verità” in questo senso, quando mi sento *impotente* verso di esso. Anche Feuerbach, rifacendosi a Hegel, aveva richiamato che la verità (come la volontà e il sentimento) domina l’individuo, ma Stirner deve ormai concludere che l’entusiasmo e la contentezza per la verità è l’entusiasmo e la contentezza per aver trovato un *padrone* – il padrone che salva dall’angoscia del divenire. Anticipando un tema centrale di Nietzsche, Stirner rileva che la mia impotenza verso la verità paralizza la mia creatività, cioè la potenza del divenire in cui io consisto. È dalla mia impotenza che nasce la potenza della verità. Questa “verità superiore” che vorrebbe sovrastarmi non può essere altro che “lo strumento della mia vittoria”, cioè “mia proprietà”, uno strumento col quale riesco a prevalere nel mondo, una mia “creatura”.

«Con la “verità” si è cambiata la faccia della terra – scrive Stirner – ma io non accetterò mai di diventare lo schiavo delle nostre nuove macchine; aiuterò a metterle in azione soltanto per il mio proprio uso: in questo modo io userò, è vero, delle nostre verità, ma non mi lascerò mai imprigionare da esse e per esse.» E non solo il mondo corporeo, ma anche lo “spirito di verità” non può essere altro che il «materiale dal quale io faccio ciò che voglio» e rispetto al quale non sono più preso da alcun “sacro terrore” (il terrore per il Rimedio escogitato contro il terrore del divenire).

Come ogni materiale di cui sono proprietario, ogni verità è quindi variabile e precaria. Non vi è nulla al di sopra e oltre di me, che sono il «Nulla creatore da cui sono uscito», il possessore della mia potenza, e che la posseggo nell’atto stesso in cui mi sento *unico*: «qualsiasi ente superiore a me, sia esso Dio o Uomo, deve inchinarsi davanti al sentimento della mia unicità, e impallidire al sole di questa mia coscienza».

La storia dell’uomo si realizza così, per Stirner, in due tempi: gli antichi hanno voluto “idealizzare il reale” (trovare cioè – la formula di Stirner può essere così esplicitata – l’Idea, il Senso, il Fondamento, l’Origine della realtà diveniente) e hanno finito col disprezzare il reale (tale disprezzo è dato dalla saggezza che, ponendosi al di sopra del divenire, lo rende irreal); a partire dal cristianesimo si è voluto invece “realizzare l’ideale” (Dio si è fatto uomo, scende cioè, per salvarlo, in quell’uomo – anche qui si può così rendere esplicito il pensiero di Stirner – che veniva soffocato dall’esistenza di un Dio lontano) – ed Hegel è una delle tappe decisive di questo processo –, ma è inevitabile che si finisca con la più radicale negazione di ogni ideale che si ponga al di sopra dell’uomo.

E l’ideale non è soltanto la “verità” (e ogni “anima”, “principio”,

“punto di appoggio”) e “Dio”, ma anche l’Uomo, e tutte le “buone cause”, tutti gli ideali della religione, della morale, della politica: l’altruismo, l’amore, la bontà, la giustizia, il filantropismo, l’umanesimo, la fratellanza, l’eguaglianza, la libertà, la Chiesa, lo Stato, i partiti e il popolo; e non solo gli ideali borghesi, ma anche quelli del socialismo e del comunismo, che vogliono sottopormi alla società e al lavoro come “libera attività”.

Ogni forma di società gerarchica riproduce la situazione in cui io mi trovo sottoposto a uno spettro che esercita su di me una assoluta potenza. Il movimento anarchico ha trovato in Stirner uno dei suoi maggiori teorici. Lo Stato borghese non può essere abbattuto da una rivoluzione (che riproduce la gerarchia), ma da una “insurrezione” dei singoli individui, che danno luogo a una “associazione” in cui ognuno vede negli altri un mezzo per accrescere la propria forza.

E qui ci si trova al punto più delicato del pensiero di Stirner, perché l’*unico* è pur sempre da lui concepito come una pluralità di *unici*. Ognuno è un unico. E se ognuno si comporta in base al proprio egoismo, la sua pretesa di essere “tutto in tutto”, che non ha nulla al di sopra di sé ed è l’assoluto creatore di sé stesso, è soltanto apparente e velleitaria, perché gli “unici” più forti si portano – come del resto han sempre fatto – al di sopra degli “unici” più deboli; e, dallo stesso punto di vista di Stirner, gli “unici” più forti non potranno essere rimproverati di alcunché: saranno anzi gli unici a realizzare per davvero le proprietà dell’“Unico”.

Note bio-bibliografiche

1. Allievo di Hegel all'Università di Berlino, **Ludwig Feuerbach** non riuscì, a causa della radicalità delle sue idee religiose, a percorrere la carriera accademica, e riuscì solo a tenere qualche breve corso come libero docente. Il successo editoriale gli venne con *l'Essenza del cristianesimo* (1841. In precedenza aveva pubblicato *i Pensieri sulla morte e l'immortalità*, 1830, e aveva collaborato, con saggi e recensioni, agli "Annali di Halle"). Tra gli altri suoi scritti ricordiamo le *Tesi preliminari per la riforma della filosofia*, *i Principi della filosofia dell'avvenire*, *L'essenza della religione* e la *Teogonia*.

In traduzione italiana: *Opere*, a cura di C. Cesa, Laterza, Bari 1965; *Scritti filosofici*, a cura di C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 1976; *Principi della filosofia dell'avvenire*, a cura di N. Bobbio, Einaudi, Torino 1979; *L'essenza del cristianesimo*, a cura di C. Cornetti, con una prefazione di A. Banfi, Feltrinelli, Milano 1960; *Essenza della religione*, a cura di C. Ascheri e C. Cesa, Laterza, Bari 1972; a cura di A. Marietti Solmi, Einaudi, Torino 1972.

Su Feuerbach: C. Cesa, *Il giovane Feuerbach*, Laterza, Bari 1963; Id., *Introduzione a Feuerbach*, Laterza, Roma-Bari 1978; U. Perone, *Teologia ed esperienza religiosa in Feuerbach*, Mursia, Milano 1972; G. Severino, *Origine e figure del processo teogonico di Feuerbach*, Mursia, Milano 1972; L. Casini, *Storia e umanesimo in Feuerbach*, Il Mulino, Bologna 1974; F. Tommasini, *Feuerbach e la dialettica dell'essere*, La Nuova Italia, Firenze 1982; Id., *L. Feuerbach e la natura non umana*, La Nuova Italia, Firenze 1986.

2. Filosofo e teologo, **Schleiermacher** incarna bene l'aspetto filosofico del romanticismo, ed è considerato uno dei fondatori dell'ermeneutica moderna. Il suo primo scritto (i *Discorsi sulla religione*) è del 1799. Ad esso fecero seguito, l'anno dopo, i *Monologhi* e le *Lettere confidenziali* e, nel 1803, i *Lineamenti fondamentali di una critica della dottrina morale sino ai giorni nostri*. Nel 1804 venne nominato professore all'Università di Halle, dove insegnò filosofia e teologia, prima di passare, nel 1810, alla neonata Università di Berlino, dove insegnò teologia sino al 1834, anno della sua morte. Agli anni di Berlino risale la sua opera teologica fondamentale, *La fede cristiana* (1821-1822). Dopo la sua morte furono pubblicati i testi dei corsi da lui tenuti alle Università di Halle e di Berlino (cfr. le *Opere complete*, edite in una trentina di volumi a Berlino tra il 1834 e il 1864 [2a ed., Lipsia 1927-28; rist., Aalen 1967]). Da ricordare anche la sua importante traduzione dei dialoghi di Platone (1804 segg.).

Traduzioni italiane: *Discorsi sulla religione* e *Monologhi*, a cura di G. Durante, Sansoni, Firenze 1947; *Etica ed ermeneutica*, a cura di G. Moretto, Bibliopolis, Napoli 1985. L'editrice Paideia ha pubblicato la traduzione delle Opere scelte di Schleiermacher (Brescia 1981-1985, 8 voll. in 9 tomi).

Su Schleiermacher: G. Vattimo, *Schleiermacher filosofo dell'interpretazione*, Mursia, Milano 1968; S. Sorrentino, *Schleiermacher e la filosofia della religione*, Paideia, Brescia 1978; G. Moretto, *Etica e storia in Schleiermacher*, Bibliopolis, Napoli 1979; Id., "Introduzione" a *Etica e ermeneutica*, cit., pp. 11-81.

3. Johann Kaspar Schmidt, noto sotto lo pseudonimo di **Max Stirner**, nacque a Bayreuth nel 1806 e studiò a Berlino (tra gli altri, con Hegel e Schleiermacher) e a Erlangen. Si mise presto in luce come uno degli esponenti più radicali della sinistra hegeliana e pubblicò, nel 1845, la sua opera fondamentale, *L'Unico e la sua proprietà*, alla quale fecero seguito la *Storia della reazione* (1852) e vari scritti minori. Morì a Berlino nel 1856.

Dell'*Unico* si vedano la tr. it. di L. Amoroso, Adelphi, Milano 1979; e quella di L. Marchetto e C. Berto, a cura di G. Penzo, Pàtron, Bologna 1982; quella di C. Berto, con una Prefazione di G. Penzo, Mursia, Milano 1990. Degli *Scritti minori* quella di G. Riva, a cura di G. Penzo, Pàtron, Bologna 1983.

Su Stirner: G. Penzo, *Max Stirner. La rivolta esistenziale*, Pàtron, Bologna 1981 (con ampia bibliografia); Id., *Il nichilismo da Nietzsche a Sartre*, Città Nuova, Roma 1984, pp. 53-60.

La critica della prassi: Marx

1. Da Feuerbach a Marx

L'idealismo e l'immanentismo della filosofia hegeliana sono i fattori decisivi che spingono il successivo pensiero filosofico a concepire radicalmente il divenire – cioè la realtà effettiva originariamente evidente e inevitabile – come divenire *umano* e a negare ogni Principio (Legge – e dunque Rimedio) eterno del divenire, che, esterno o interno al divenire, lo renda apparente, impensabile come divenire autentico e quindi finisca col soffocarlo. Feuerbach mostra che lungo la propria storia l'uomo “aliena” costantemente da sé la propria essenza, ossia attribuisce i tratti della propria essenza a qualcosa di esterno a lui, qualcosa che, prodotto dall'uomo, finisce con l'essere concepito come l'assoluta Potenza, indipendente dall'uomo e dalla quale l'uomo dipende: il Principio, la Legge, la Salvezza dell'uomo: Dio. Stirner rileva che questa alienazione rimane anche quando l'individuo umano (l'“Unico”) si mette in rapporto con l'essenza dell'uomo: per il singolo, per me, anche l'“Uomo” continua a essere un Dio. Anche gli altri hegeliani di sinistra, come David Strauss (1808-1874), e, nella seconda fase della sua riflessione filosofica, Bruno Bauer (1809-1882) ritengono che l'alienazione autentica e fondamentale dell'uomo sia l'alienazione religiosa, il cedere a Dio (e l'“Uomo” è una variazione di Dio) ciò che è proprio dell'uomo.

Karl Marx (1818-1883; cfr. Nbb 1) approfondisce potentemente il senso di questa tematica e gli dà una configurazione radicale e nuova.

Anche se Feuerbach è, per Marx, «il solo che stia in un rapporto *serio e critico* con la dialettica hegeliana, e che abbia fatto delle vere scoperte in questo campo e sia insomma il vero vincitore della vecchia filosofia», tuttavia – rileva Marx – anche Feuerbach, come tutti gli altri hegeliani di sinistra, è convinto che l'alienazione dell'uomo (cioè la realtà umana costruita in conformità all'alienazione) andrà in pezzi *mediante un'operazione mentale*, cioè mediante la *correzione, all'interno della nostra coscienza, dell'errore* in cui consiste l'alienazione. Credono cioè che “le vere catene degli uomini” (le catene che legano il divenire dell'uomo) siano dei pensieri, dei concetti, delle rappresentazioni falsi: quelli *religiosi*, che si rendono presenti e dominanti non solo nella teologia e nella metafisica, ma anche nella morale, nella politica, nella vita giuridica e sociale. Per questi filosofi, dunque, la liberazione dalle catene dell'uomo consisterebbe semplicemente nella critica della

religione.

Marx mostra che costoro si limitano a “interpretare diversamente” il mondo, lasciandolo peraltro sussistere così com’è nella sua realtà effettiva. Essi hanno infatti *in comune* con i loro diretti avversari, gli hegeliani di destra, la tesi centrale di Hegel: che pensieri, concetti, rappresentazioni – innanzitutto quelli che Hegel indica col termine “Idea” (cfr. *La filosofia II*, cap. XXIII, § 1), ma che sono soltanto un prodotto della coscienza – *costituiscono i rapporti realmente esistenti nella società*, i rapporti cioè che, per Hegel, oltre che realmente esistenti, hanno anche verità, mentre per Feuerbach e per gli altri hegeliani di sinistra sono l’espressione dell’alienazione da cui l’uomo deve liberarsi.

Ma proprio questa tesi di Hegel ha capovolto, per Marx, la vera relazione tra il mondo realmente esistente e la coscienza che gli uomini giungono ad averne, la relazione cioè che Marx esprime affermando che non è la “coscienza” degli uomini a determinare la loro esistenza sociale, ma è la loro esistenza sociale a determinare la coscienza del modo in cui essi stanno in società e, in generale, la loro coscienza della realtà.

2. L'esperienza

La *base*, il fondamento di quest’ultima affermazione è innanzitutto l’*esperienza*, cioè l’insieme dei “dati di fatto” che sono “constatabili per via puramente empirica” e dai quali si può astrarre solo nella vuota e arbitraria immaginazione. La base e il fondamento è cioè il contenuto immediato della coscienza: la coscienza, intesa come *constatazione*, “osservazione empirica”, “manifestazione”, e non la coscienza come costruzione astratta e speculativa. (“Speculazione” è il termine con cui Hegel indicava il vero processo conoscitivo della filosofia, cioè l’*epistème*) E i dati di fatto empiricamente osservabili sono gli *individui umani*.

Hegel, certamente, non lo nega, ma riconduce il significato e il valore dei dati di fatto all’Idea, ossia al principio immutabile che vanifica il divenire di ciò che è empiricamente constatabile. Appunto per questo, Marx non abbandona l’osservazione empirica; intende anzi esercitarla nel modo più rigoroso, per mettere in luce il contenuto autentico dell’esperienza, cioè il senso autentico del divenire dell’uomo – che non è quello indicato da Feuerbach e da Stirner.

3. Struttura economica e sovrastruttura ideologica

Gli individui umani empiricamente osservabili incominciano a distinguersi dagli animali quando, da un lato, incominciano a produrre i loro mezzi di sussistenza (cibo, abitazione, vesti, ecc.) e quindi gli aspetti materiali della loro vita, e, dall’altro lato, la loro non è una produzione isolata, ma è «produzione sociale della loro esistenza», ossia un’attività produttiva per la quale essi entrano in

certi «rapporti determinati» (che cioè hanno una certa conformazione e non un'altra), che non dipendono dalla volontà degli individui, ma dalla natura dei mezzi di sussistenza di cui essi già dispongono e che essi devono riprodurre – «rapporti di produzione che corrispondono a un determinato grado di sviluppo delle forze produttive materiali dell'uomo».

I rapporti di produzione si esprimono nel modo più percepibile nei «rapporti di proprietà», cioè nei rapporti che si instaurano nella società per il fatto e in relazione al modo in cui l'uomo possiede il proprio lavoro, i propri strumenti e i prodotti del proprio lavoro. A grandi linee, si tratta dei rapporti di produzione asiatico, greco-romano, feudale e borghese moderno. Si tratta quindi, rispettivamente, della proprietà tribale (che è ancora una proprietà comune dei beni), della proprietà statale (in cui si sviluppano le prime forme della proprietà privata e dove i membri liberi dello Stato sono proprietari degli schiavi), della proprietà feudale (in cui il centro economico si sposta dalla città alla campagna e che sostituisce gli schiavi con i contadini asserviti) e della proprietà privata borghese dei mezzi di produzione e del lavoro degli operai.

In ogni società, l'insieme dei rapporti di produzione costituisce la «*struttura*» economica di tale società. In questa *produzione* consiste il tratto essenziale del divenire della vita dell'uomo. Ciò che gli individui sono, dipende dal loro produrre, da ciò che essi producono e dal modo in cui essi lo producono. La produzione è l'essenza dell'uomo; ma, proprio per questo, l'essenza dell'uomo è *storica*, non è data una volta per tutte, ma si sviluppa, appunto, storicamente.

La *struttura* economica della società, costituita dall'insieme dei rapporti di produzione, è la «base reale» su cui viene costruita la «sovrastuttura» della «coscienza», l'insieme cioè delle forme giuridiche, politiche, spirituali, culturali della vita: «Non è la coscienza degli uomini che determina il loro essere, ma è, al contrario, il loro essere sociale che determina la loro coscienza». Per Marx, la «scienza reale e positiva» capovolge la «speculazione» idealistica e attraverso l'«osservazione empirica» coglie e gli individui umani nella loro attività pratica e nel loro sviluppo, e la dipendenza delle idee dell'uomo da quell'attività e dal modo specifico in cui essa si realizza. Morale, religione, metafisica, filosofia, politica, diritto e in generale ogni «sovrastuttura», che Marx chiama «ideologia», non hanno una loro vita e un loro sviluppo autonomo, ma l'uomo produce e trasforma i propri pensieri sul mondo e sulla storia reale relativamente al modo in cui egli, nella sua attività pratica, trasforma il mondo.

4. *Verità e prassi*

La tesi che la struttura economica condiziona e determina la sovrastuttura ideologica, e quindi lo stesso pensiero filosofico, è un

altro aspetto dell'atteggiamento di fondo, sempre più decisivo nella filosofia contemporanea, che esclude l'originarietà e l'autonomia del pensiero filosofico e ne indica la *genesì* a partire da forme più originarie ed elementari dell'esistenza umana. Un aspetto di questo atteggiamento è anche la tesi di Schopenhauer che l'intera sfera razionale dell'uomo è prodotta dalla Volontà irrazionale e inconscia (cfr. cap. II).

D'altra parte, se è vero che per Marx è la *vita* (la struttura economica) a determinare la coscienza (cioè la sovrastruttura), e non viceversa – e la vita è attività e volontà –, è anche vero che per Marx la vita è ben lontana dall'essere irrazionalità assoluta, ma all'opposto è proprio il terreno che può essere illuminato dalla “scienza reale e positiva”. Questa differenza è imputabile all'ascendenza kantiana di Schopenhauer e all'ascendenza hegeliana di Marx.

Entrambi questi pensatori si trovano comunque impegnati nel problema di come la *verità* possa sfuggire al condizionamento di ogni formazione teorica da parte, rispettivamente, della volontà e della struttura economica. Giacché è indubbio che sia Schopenhauer sia Marx intendono esibire un discorso vero, e assolutamente vero, intorno al mondo, un discorso quindi che non è il semplice risultato di un processo che si svolge al di là della verità, ma che anzi rispecchia con verità il processo originario dell'esistenza.

La tesi marxiana del condizionamento pratico della coscienza sembra quindi che si limiti a sostenere che ogni errore teorico ha una radice pratica – e questa è una grande tesi della filosofia tradizionale, sia antica sia moderna –, ma che la verità è libera da questa radice. Ma, se così stanno le cose, per stabilire che cosa è errore e che cosa è verità non si potrà fare appello alla “prassi”, cioè alla vita reale presente nella struttura economica: appunto perché la prassi illumina il senso della teoria quando la teoria è errore, mentre il problema originario è appunto quello di stabilire se la teoria presa in considerazione sia verità o errore.

È appunto in relazione a questo ordine di considerazioni che in questi tre volumetti sulla filosofia antica e medioevale, moderna e contemporanea non si è adottato quel tipo di considerazione storica del pensiero filosofico, che si sforza di collegare immediatamente a radici extrateoriche le teorie filosofiche. Il che non significa certo cancellare il problema di questo collegamento.

5. Critica dell'ideologia e critica della prassi

Per capire che cosa è l'uomo non si deve dunque partire da ciò che l'uomo ha via via pensato di sé stesso – non si deve partire dalla sovrastruttura ideologica –, ma dall'attività pratica dell'uomo empiricamente osservabile; perché come altro è ciò che esso è e ciò che dice di essere, così altro è ciò che una società è e l'immagine che

essa dà di sé stessa.

E se è un fatto empirico che i singoli individui sono sempre stati sottoposti, lungo la storia, a un Potere loro estraneo (su questo punto, agli occhi di Marx, Feuerbach e la sinistra hegeliana hanno ragione), la liberazione da questo Potere non può essere ottenuta limitandosi a smantellare la sovrastruttura ideologica, tradizionale, bensì distruggendo *la base*, la struttura economica che nella società ha determinato quella sovrastruttura. Questa distruzione e l'attività "rivoluzionaria", l'"attività pratico-critica".

Il lavoro di Feuerbach consiste nel distruggere l'ideologia, cioè l'alienazione religiosa, dissolvendo il mondo religioso nel mondo terreno ossia "nella sua base mondana". Egli non si accorge – rileva Marx – che, a questo punto, rimane ancora da fare la cosa più importante: rendersi conto che nella *struttura economica* della società – ossia *nell'attività pratica* dell'uomo – a un certo momento è venuta a prodursi una "dissociazione interna", una "contraddizione", e che proprio per questo l'uomo ha potuto staccarsi da sé stesso (alienarsi) e mettersi di fronte a sé stesso acquistando l'aspetto di un regno indipendente e "celeste".

Il compito primario è cioè quello di scoprire la contraddizione della struttura economica (ossia della "base mondana" o "base reale") che ha reso possibile l'alienazione religiosa; dopo di che si dovrà rimuovere questa contraddizione. Ma la "rimozione della contraddizione" non potrà essere una semplice operazione teorica – una semplice eliminazione di un errore mentale –, ma dovrà avere un carattere *pratico*, dovrà cioè *trasformare la base economica* della società dominata da quella contraddizione; in questa trasformazione, in questa rimozione pratica della contraddizione, consiste la "rivoluzione".

«Dopo che si è scoperto che la famiglia terrena [cioè il modo in cui gli uomini costruiscono la propria vita sulla terra, e dunque la produzione sociale della loro esistenza] è il segreto della Sacra Famiglia [cioè del mondo religioso], è la prima che deve essere criticata teoricamente e capovolta praticamente.» «Finora i filosofi hanno solo *interpretato* il mondo in modi diversi; ora però si tratta di mutarlo.» Vediamo dunque in che consista per Marx la contraddizione e la dissociazione interna della struttura economica, che rendono possibile l'alienazione teologico-religiosa dell'uomo, cioè la sottomissione dell'uomo a un mondo superiore, divino e immutabile, in cui l'uomo vede peraltro la propria salvezza.

6. La contraddizione della società borghese

Le "forze produttive materiali della società" – innanzitutto, il lavoro dell'uomo e gli strumenti di cui si serve – non sono date una volta per tutte, ma si sviluppano. La vita umana *diviene*, sia nel senso che

l'uomo produce i propri mezzi di sussistenza, cioè le condizioni della propria esistenza, sia nel senso che il suo modo di produrre varia e si sviluppa continuamente. Ebbene, la "scienza reale e positiva" constata empiricamente che «a un certo punto del loro sviluppo le forze produttive materiali della società entrano in contraddizione con l'organizzazione sociale del lavoro, cioè con i rapporti di produzione esistenti e quindi con i rapporti di proprietà». I rapporti di produzione, che fino a un certo punto erano stati le "forme" – l'organizzazione – che avevano reso possibile lo sviluppo delle forze produttive, si convertono cioè in un ostacolo a tali forze, si trasformano in loro "catene". Tanto le forze produttive, quanto i rapporti di produzione appartengono alla struttura economica della società e quindi la contraddizione che si produce tra forze produttive e rapporti di produzione è interna a tale struttura.

In questo modo, Marx mostra che, già all'interno della struttura economica, la vita dell'uomo, cioè il divenire delle forze produttive, è sottoposto a una Legge – l'organizzazione sociale del lavoro – che se da un lato rende possibile lo sviluppo delle forze produttive, dall'altro lato si considera non trasformabile, immutabile, imperitura, appunto perché esprime la volontà di dominio delle classi sociali egemoni. Prima ancora di considerare come immutabile un Dio che sta al di là o all'interno del mondo, l'uomo considera come immutabile l'organizzazione sociale in cui egli vive: la considera così sino a che si rende conto che il proprio divenire – cioè lo sviluppo delle forze produttive – viene a essere impedito proprio da ciò che in precedenza era stato considerato come la condizione stessa che dà ordine, forma e regolarità all'attività dell'uomo.

Quando le forze produttive entrano in contraddizione con i rapporti di produzione, incomincia un'epoca di rivoluzioni sociali. Così è accaduto nelle fasi di passaggio dal modo di produzione tribale a quello dello Stato antico, da quello dello Stato antico a quello feudale e da quest'ultimo a quello borghese. I rapporti di produzione borghesi sono l'ultimo modo in cui l'organizzazione della società, dopo aver reso possibile e favorito lo sviluppo delle forze produttive, le incatena, considerando sé stessa come immutabile ed eterna: l'ultimo modo in cui si costituisce l'antagonismo, cioè la contraddizione tra forze produttive e rapporti di produzione.

E anche le forze produttive che si sviluppano all'interno della società borghese saranno, a un tempo, le condizioni dell'antagonismo e della contraddizione con l'organizzazione borghese della società, e le condizioni per la rimozione di questa contraddizione. In tali condizioni consiste, per Marx, la formazione del proletariato moderno. Il proletariato è la forza rivoluzionaria che determina la distruzione dei rapporti di produzione borghese, fondati sul principio della

proprietà privata.

Marx si porta così ben oltre la concezione liberale, che presume di poter riformare lo Stato esistente senza intaccare la struttura economica della società borghese. Infatti, per Marx, l'effettivo potere dello Stato moderno non è altro che il suo essere «una giunta amministrativa degli affari comuni di tutta la classe borghese». Lo Stato non va riformato, ma abolito, perché l'abolizione dello Stato è conseguenza inevitabile dell'abolizione della proprietà privata.

Ma come per Hegel lo sviluppo della storia non è il risultato di progetti individuali che l'uomo ha il compito di realizzare, così per Marx il “comunismo” non è un “ideale” che l'uomo debba trasformare in realtà: «Chiamiamo comunismo il movimento reale che abolisce lo stato di cose presente», il movimento reale che rimuove la contraddizione fondamentale della società borghese. Il capolavoro di Marx, *Il capitale*, è appunto dedicato allo studio delle relazioni che nella società borghese sussistono tra le forze produttive e i rapporti di produzione.

7. La dialettica

Il «movimento reale che abolisce lo stato di cose presente» – cioè il “comunismo” – è la *dialettica*. Per Marx, Hegel «è stato il primo a esporre ampiamente e consapevolmente le forme generali del movimento della dialettica» (cfr. *La filosofia II*, cap. XXIII, § 5). La dialettica è “rivoluzionaria per essenza”, perché in ogni stato di cose esistente – e dunque anche nella società borghese – vede anche la sua negazione, il suo “necessario tramonto”; perché comprende che ogni configurazione della realtà è qualcosa di divenuto e di transeunte, un risultato che si forma *necessariamente* “nel fluire del movimento” e che necessariamente si trasforma nel suo opposto. Se i rapporti di produzione che si presentano nella storia sono configurazioni sociali che pretendono di valere come leggi immutabili e di regolare per sempre il divenire, la dialettica è invece la legge autentica del divenire, per la quale non esiste alcuna realtà e verità immutabili e assolute, e ogni cosa è caduca e, come scrive Friedrich Engels (1820-1895), «null'altro esiste per essa all'infuori del processo ininterrotto del divenire e del perire». La dialettica stabilisce quindi “il necessario tramonto” della società borghese.

Ma la dialettica non può avere la forma assegnatale da Hegel, perché per Hegel il movimento dialettico è *innanzitutto* un processo del puro pensiero, ossia è lo sviluppo logico dell'Idea, che si costituisce come qualcosa di autonomo e di indipendente rispetto alla realtà empirica (cfr. *La filosofia II*, cap. XXIII, § 3). L'Idea hegeliana è il demiurgo, il produttore della realtà empirica, la quale è per contro concepita come fenomeno esterno, “allegoria”, esemplificazione dell'Idea. Con Feuerbach, Marx obietta a Hegel che, in questo modo, il

movimento dell'Idea si costituisce daccapo come un Assoluto immutabile che trasforma in fenomeno, apparenza e accidentalità la realtà effettiva del divenire, cioè finisce col rendere impensabile il divenire. In altri termini, per Hegel l'Idea è il soggetto e la realtà empirica è il predicato (come se ad esempio si pensasse che l'uomo è il soggetto, la sostanza reale, e Socrate il predicato e un accidente della sostanza – e si affermasse quindi che l'uomo è Socrate)–, bisogna rovesciare questo rapporto (e, stando all'esempio, si dovrà dire che Socrate è uomo – un rovesciamento analogo a quello che si produce in Aristotele relativamente al modo in cui Platone concepisce l'Idea; cfr. *La filosofia I*, cap. X, § 7), perché altrimenti, come si è detto, l'Idea vanifica il divenire effettivo della realtà, trasformandolo in una metafora dell'Assoluto immutabile. Il movimento dialettico originario – la forma originaria del divenire – non è dunque il movimento logico dell'Idea, ma è lo sviluppo effettivo della realtà empirica.

8. *La constatabilità del divenire*

Il divenire che è *empiricamente constatabile*, cioè attestato dall'esperienza, è la forma essenziale e originaria del divenire, e da questa forma deve partire la conoscenza razionale del mondo. Lo sviluppo logico dell'Idea è, per Marx, solo la formula più rigorosa e più comprensiva con la quale il pensiero filosofico ha espresso l'essenza della *sovrastruttura* della società occidentale. Il rilevamento della "necessità" che conduce nella storia a una certa forma sociale – ad esempio alla società borghese, su cui Marx ha concentrato la sua attenzione – e al suo tramonto è dunque il risultato di un'indagine empirica, effettuabile «con la precisione delle scienze naturali». Essa mira infatti a scoprire le leggi specifiche che regolano in modo necessario la nascita, l'esistenza, lo sviluppo e la morte di un certo organismo sociale e che sono del tutto indifferenti alla circostanza che gli uomini le conoscano o meno, credano o no in esse.

Il movimento sociale presenta così il carattere di una storia naturale, retta da leggi che non solo non dipendono dalla coscienza, dalla volontà e dalle intenzioni degli uomini, ma anzi determinano la loro coscienza, la loro volontà e le loro intenzioni. Marx ritiene cioè che se la legge del divenire è *constatata* nel divenire stesso (e non è costruita *a priori*, come l'Idea hegeliana), essa non è più un impedimento e un ostacolo al divenire.

Diventa così sempre più acuta, nel pensiero filosofico posthegeliano, l'esigenza di stabilire che cosa, nel divenire e nel movimento storico, sia effettivamente constatabile e osservabile. Perché è sul fondamento della configurazione effettivamente constatabile del divenire che si può individuare che cosa impedisce, ostacola e vanifica il divenire del mondo. Da parte sua, Marx sottolinea, rispetto a Feuerbach, che all'uomo effettivamente osservabile e constatabile appartiene

innanzitutto la sua *attività sensibile*, cioè l'*azione* con la quale egli produce le condizioni della propria esistenza. Ma, insieme, Marx ritiene che altrettanto osservabili e constatabili siano le leggi che regolano lo sviluppo dell'attività e quindi della società umana.

9. *Capitalismo, separazione astratta, comunismo*

Risulta, da quanto precede, che anche in Marx – come in Schopenhauer e in Herbart (cfr. cap. II), sebbene in modo del tutto specifico – il pensiero filosofico si unisce al sapere scientifico. C'è la dialettica, ma è una dialettica rilevabile “con la precisione delle scienze naturali”; c'è la filosofia, ma non come “speculazione”, bensì come “scienza reale e positiva”. C'è l'*epistème* e la scienza empirica. E il *Capitale* può essere considerato come uno sviluppo dell'economia politica classica; ma il sottotitolo del *Capitale* è *Critica dell'economia politica*, una critica della scienza economica, che ha il proprio perno nella rielaborazione della dialettica hegeliana. Questa sintesi di filosofia e scienza non è casuale e non rappresenta nemmeno una sorta di eclettismo: è invece il sintomo della crescente convinzione che l'indagine scientifica sia particolarmente idonea a mettere in luce la configurazione autentica del divenire.

L'indagine marxiana sul capitalismo moderno è l'applicazione grandiosa di questa rielaborazione della dialettica hegeliana, unita alla ricerca scientifica che è propria del pensiero economico. Il capitalismo è un gigantesco e complesso atto di *separazione* e di *isolamento*. Il senso di questa “separazione” è costituito fondamentalmente dalla separazione che, nel metodo dialettico hegeliano, è operata dall'*intelletto astratto* (cfr. *La filosofia II*, cap. XXIII, § 5). Vediamo questo primo punto.

Per produrre le condizioni della propria esistenza, l'uomo produce ciò di cui ha bisogno (cibo, vestiario, abitazione, arnesi, strumenti, ecc.), produce cioè cose utili, il cui valore sta nell'io che se ne può fare e che pertanto Marx chiama “valori d'uso”. Ma alla radice della società capitalistica le cose utili vengono *separate* dalla loro utilità e diventano semplici mezzi per effettuare uno scambio. Il grano o il vestito, ad esempio, non sono più qualcosa che deve essere mangiato o indossato, ma qualcosa che deve essere venduto, cioè *merce*, “valore di scambio”. Contemporaneamente, l'individuo, cioè il produttore dei valori d'uso, si trova *separato* dagli altri individui e dalla società che organizza la produzione delle merci. E poiché il valore d'uso diventa merce perché il produttore dei valori d'uso vende al capitalista il proprio lavoro, gli individui si trovano separati anche dal prodotto del loro lavoro, che acquista un'esistenza e una potenza indipendente da essi, così come nella religione l'attività della fantasia umana diventa un'attività divina, indipendente ed estranea rispetto all'individuo. La separazione, che costituisce l'essenza del capitalismo, è insieme

l'*alienazione* dell'uomo.

Ma la *separazione* è anche il prodursi della *contraddizione* dialettica (conformemente al metodo dialettico hegeliano), perché la merce è, insieme, valore d'uso e valore di scambio, ossia negazione del valore d'uso; il lavoro concreto e particolare dell'individuo, che per essere venduto deve essere considerato come lavoro astratto e quantificabile, vale nello stesso tempo come lavoro sociale e astrattamente generale; la persona umana, alienantesi nella merce, viene oggettivata e l'oggetto, acquistando autonomia rispetto alla persona, viene personificato.

Se la separazione – l'essenza del capitalismo – produce la contraddizione (e anzitutto un insieme di contraddizioni interdipendenti), il togliimento della contraddizione richiede il togliimento della separazione che ha provocato la contraddizione, e cioè richiede il superamento del capitalismo nella società *comunista*, ossia nella società che non isola, ma *accomuna* gli individui tra loro e rispetto al prodotto del loro lavoro: nella società dove il concreto lavoro dell'uomo non diventa proprietà privata del capitalista, le cose necessarie alla vita dell'uomo non diventano merce e gli individui non si isolano più tra loro e rispetto alla società. La società comunista è l'unità, la sintesi che unisce ciò che la separazione, prodotta dalla società capitalistica, ha diviso. E poiché la separazione capitalistica produce la contraddizione del capitalismo, il passaggio dal capitalismo al comunismo non dipende dai progetti e dagli ideali esistenti nella mente degli uomini, ma da una necessità oggettiva e ineluttabile. Così come ineluttabile è stato il processo che ha condotto alla formazione del capitalismo moderno.

Anche il comunismo, come lo Spirito assoluto hegeliano (cfr. *La filosofia II*, cap. XXIII, § 7), è il culmine dello sviluppo storico, la sintesi suprema in cui resta tolta l'intera massa di contraddizioni che hanno via via avvolto la struttura economica della società. Ma per Marx la sintesi costituita dal comunismo è il risultato del "movimento reale" empiricamente constatabile, mentre la sintesi hegeliana dello Spirito assoluto si costituisce al di fuori e indipendentemente dal movimento reale e quindi lo vanifica e lo rende apparente.

Nel nostro secolo, il pensiero filosofico, ad esempio quello di tipo neo-empirista, rivolgerà a Marx e al marxismo la stessa critica che Marx rivolge a Hegel. Ma è indubbio che mentre in Hegel la legge dell'esperienza – e l'esperienza è esperienza del divenire – è l'Idea, che si costituisce indipendentemente dall'esperienza, e la sintesi dello Spirito è l'autoriflessione dell'Idea, viceversa l'intento esplicito di Marx è di porre come fondamento del sapere l'esperienza del divenire e di attingere dall'esperienza le categorie dello sviluppo storico che conduce al capitalismo e al superamento di quest'ultimo nel

comunismo.

Non solo, ma, per Marx, il comunismo è il tramonto della proprietà privata della vita dell'operaio e dei mezzi di produzione e quindi è il tramonto dell'origine stessa di ogni alienazione che sottomette l'uomo a un Potere estraneo e tuttavia dall'uomo stesso prodotto – giacché l'uomo produce sia il Capitale sia il Dio ai quali è sottomesso –; e infine col comunismo tramontano sia lo Stato sia le classi sociali, nei quali si esprime il dominio della proprietà privata. Il comunismo è cioè la sintesi suprema in cui viene rimossa ogni contraddizione sociale e, *insieme*, è la liberazione concreta dell'individuo umano. Nell'idealismo hegeliano, invece, la sintesi suprema, cioè lo Spirito, il Pensiero assoluto, è la Realtà assoluta, la ragione assoluta che stabilisce la legge alla quale ogni individuo umano deve adeguarsi.

10. *Il realismo*

La più diretta radice storica dello Spirito assoluto hegeliano è il concetto kantiano di “Io trascendentale” e della sua distinzione dall’“Io empirico”, cioè dalla coscienza finita dell'individuo umano – e nel volume secondo si sono viste le ragioni che conducono il pensiero moderno al criticismo kantiano e infine all'idealismo. Se si tiene presente per quale motivo, dopo Hegel, il pensiero filosofico nega nei modi più diversi l'esistenza di ogni dimensione che, presumendosi immutabile, sottometta a sé il divenire – se si tiene cioè presente che tale dimensione viene rifiutata perché vanifica l'innovazione e la libertà del divenire –, ci si può spiegare come mai un filosofo che, come Marx, era particolarmente in grado di comprendere il senso e la forza dell'idealismo, si sia potuto attestare su una posizione nettamente *realistica*, che afferma l'indipendenza della natura dall'uomo.

Nell'idealismo, infatti, il pensiero che coincide col Tutto, e che non ha nulla fuori di sé e rispetto al quale la natura non è quindi indipendente, è il pensiero assoluto, l’“Io trascendentale”, e non la coscienza finita dell'individuo umano: anche per l'idealismo, anche per Hegel, la natura è indipendente dagli individui. Ma nell'idealismo hegeliano il pensiero assoluto – l’“Io trascendentale” – è *insieme* la sintesi suprema di tutte le categorie della realtà, la sintesi in cui tutte le contraddizioni sono superate e che quindi si costituisce come Realtà eterna e immutabile. In altri termini, per Hegel, il pensiero è, *da un lato*, la dimensione al di fuori della quale non può esistere nulla (e quindi nemmeno la natura) (cfr. *La filosofia II*, cap. XX, § 2), *dall'altro lato* è il Sistema assoluto, la sintesi suprema di ogni categoria della realtà (cfr. *La filosofia II*, cap. XXIII, § 7). Per il primo di questi due lati, il pensiero è la stessa coscienza e esperienza che ogni suo contenuto è diveniente; per il secondo lato, il pensiero è la Legge suprema e immutabile del divenire. Nella filosofia hegeliana questi

due lati sono inseparabili.

Quando dunque Marx – ma il discorso vale per buona parte della filosofia contemporanea – rifiuta ogni Potere che sottomette a sé il divenire della vita umana e quindi rifiuta la sintesi suprema in cui, per Hegel, consiste il pensiero, si produce una duplice conseguenza. In primo luogo l'unica forma di pensiero e di coscienza di cui si ritiene di poter parlare legittimamente è quella dell'individuo umano (cioè dell'“Io empirico”) – e rispetto all'individuo la natura è indipendente (come afferma lo stesso idealismo). In secondo luogo, lo strettissimo legame che nella filosofia hegeliana esiste tra i due lati del pensiero qui sopra indicati, fa ritenere a Marx che la motivazione che spinge a negare ogni immutabile – la volontà cioè di salvaguardare la libertà del divenire della vita umana – sia insieme la motivazione che consente di accantonare il principio idealistico dell'impossibilità di una realtà esterna e indipendente dal pensiero.

Il compito di dimostrare che quei due lati del pensiero, che per Hegel sono indissolubili, hanno invece sorte diversa, sarà proprio delle forme più recenti dell'idealismo e in particolare dell'idealismo italiano di Benedetto Croce e soprattutto di Giovanni Gentile (cap. XIV). Tuttavia si può dire che il neo-idealismo italiano, con la fenomenologia di Husserl (cap. XVII) e la filosofia di Heidegger e di Jaspers (cap. XX) siano le uniche zone in cui, nella filosofia contemporanea, sopravvive in modo diretto il senso dell'Io trascendentale kantiano e idealistico. Alla filosofia contemporanea nel suo complesso appartiene invece l'atteggiamento che qui sopra abbiamo messo in rilievo a proposito di Marx.

Note bio-bibliografiche

1. **Karl Marx** nacque a Treviri il 5 maggio del 1818. Studiò giurisprudenza, dapprima all'Università di Bonn, poi a quella di Berlino, dove venne sempre più attratto dalla filosofia, tanto che si laureò a Jena con una tesi sulla *Differenza tra la filosofia della natura di Democrito e di Epicuro* (aprile 1841). Mentre si approfondivano sempre di più i suoi interessi per la politica, collaborò con gli "Annali tedeschi" di A. Ruge, e con la "Gazzetta renana", della quale divenne direttore nell'ottobre del '42; quando, nel marzo del '43, quest'ultima venne soppressa dalle autorità, Marx divenne direttore, a Parigi, degli "Annali franco-tedeschi", dei quali uscì un unico numero (febbraio 1844) che contiene, tra l'altro, due scritti marxiani: la *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico* e *La questione ebraica*. Marx trascorse a Parigi due anni, decisivi per la sua formazione storico-economica, nei quali, tra l'altro, scrisse tre importanti testi (che rimarranno inediti e che saranno noti, più tardi, come i *Manoscritti economico-filosofici del 1844*). Fu ancora in questo periodo che Marx divenne definitivamente comunista e che strinse una solidissima amicizia con Friedrich Engels (1820-1895). Nei primi giorni del '45 Marx fu espulso da Parigi a causa della sua attività politica, e si trasferì a Bruxelles. In febbraio uscì la prima opera scritta a quattro mani da Marx ed Engels: *La sacra famiglia. Critica della critica critica*, una serrata polemica contro i giovani hegeliani; Marx ed Engels lavorarono anche, tra il '45 e il '46 a *L'ideologia tedesca*, che però non riuscirono a far pubblicare. Ma il più celebre tra gli scritti frutto della loro collaborazione è certo il *Manifesto del partito comunista*, scritto su incarico della "Lega dei Comunisti" e pubblicato nel 1848. Nello stesso '48 Marx venne espulso anche dal Belgio e si recò dapprima a Parigi, poi a Colonia, dove collaborò con la "Nuova gazzetta renana". L'11 maggio del 1849, nell'ambito della repressione contro i moti quarantotteschi, venne nuovamente espulso; si stabilì con la famiglia (aveva sposato, già nel 1843, Jenny von Westphalen, dalla quale aveva avuto tre figli: Jenny, Laura ed Edgar), a Londra, dove rimase sino alla morte. A Londra Marx elaborò le sue opere maggiori: i *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica* (che rimarranno inediti e dai quali estrarrà per le stampe *Per la critica dell'economia politica* [1859]) e, soprattutto, *Il capitale*, iniziato nel 1861 e rimasto incompiuto anche per i pressanti impegni pratico-politici dell'Autore: nel '64 Marx venne eletto membro del Consiglio Generale della "Associazione Internazionale degli operai", fondata a Londra il 28 settembre di quello stesso anno, e venne incaricato di stenderne l'"Indirizzo inaugurale" e gli "statuti provvisori". Negli anni seguenti fu impegnatissimo sul campo politico, ma trovò comunque il tempo di riordinare e pubblicare il primo libro del *Capitale* (1867); non riuscì, invece, a far stampare il secondo e il terzo libro, che vennero pubblicati postumi, grazie alla cura di Engels (rispettivamente nel 1885 e nel 1894). Nel 1873, con la fine di fatto dell'"Internazionale", Marx si ritirò dalla vita politica attiva, pur non perdendo mai del tutto i contatti con i dirigenti del movimento operaio europeo e americano. La sua salute, nel frattempo, andava peggiorando, ma questo non interruppe mai del tutto la sua attività teorico-politica. Morì il 14 marzo del 1883.

Le *Opere complete* di Marx ed Engels sono pubblicate in traduzione italiana dagli Editori Riuniti (Roma 1972 sgg.). Numerose, comunque, le traduzioni italiane di singoli scritti, tra cui segnaliamo: *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, a cura di N. Bobbio, Einaudi, Torino 1975; *La sacra famiglia*, a cura di A. Zanardo, Editori Riuniti, Roma 1967; *L'ideologia tedesca*, a cura di F. Codino, Editori Riuniti, Roma 19672; *Miseria della filosofia*, a cura di F. Rodano, Editori Riuniti, Roma 19763; *Manifesto del partito comunista*, a cura di E. Cantimori Mezzomonti, Einaudi, Torino 1948; poi Mondadori, Milano 1978; a cura di A. Labriola, Mursia, Milano 1973 (con testo originale a fronte); *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, a cura di E. Grillo, La Nuova Italia, Firenze 1978, 2 voll.; *Per la critica dell'economia politica*, a cura di B. Spagnuolo Vigorita, Newton Compton, Roma 1972; *Il capitale*, a cura di D. Cantimori, R. Panzieri, M.L. Boggeri, Editori Riuniti, Roma 1977, 3 voll. in 4 tomi; *Il capitale. Libro primo. Capitolo sesto inedito*, a cura di L. La Mattina, con una Introduzione di G. Bedeschi, Newton Compton, Roma 1976.

Su Marx: L. Althusser-E. Balibar, *Leggere il Capitale* [1965], tr. it., Feltrinelli, Milano 1980; M. Dal Pra, *La dialettica in Marx* [1965], Laterza, Roma-Bari 1977; A. Plebe, *Che cosa ha veramente detto Marx*, Astrolabio-Ubal dini, Roma 1967; E. Bloch, Karl Marx [1968], tr. it., Il Mulino, Bologna 1972; D. McLellan, *Il pensiero di Karl Marx* [1971], tr. it., Einaudi, Torino 1975; S. Veca, *Marx e la critica dell'economia politica*, Il Saggiatore, Milano 1973; Id., *Saggio sul programma scientifico di Marx*, Il Saggiatore, Milano 1977; R. Rosdolsky, *Genesi e struttura del*

“Capitale” di Marx, tr. it., Laterza, Roma-Bari 1975, 2 voll.; E. Severino, *Tramonto del marxismo*, in *Gli abitanti del tempo*, Armando, Roma 1981 [1978], pp. 36-115; M. Ruggenini, *Marx e la tecnica*, in AA.VV., *La tecnica e il destino della ragione*, Marsilio, Venezia 1979, pp. 14-83; A. Negri, *Marx oltre Marx. Quaderno di lavoro sui “Grundrisse”*, Feltrinelli, Milano 1979; G. Bedeschi, *Introduzione a Marx*, Laterza, Roma-Bari 1981; D. Goldoni, *Il mito della trasparenza. Saggi su Marx*, Unicopli, Milano 1982; N. Merker, *Karl Marx*, Editori Riuniti, Roma 1983; I. Mancini-S. Natoli, *Marx e la religione*, Cappelli, Bologna 1984; M. Simonie, *Invito al pensiero di Marx*, Mursia, Milano 1986; N. Tabaroni (a cura di), *Il “Manifesto del partito comunista” di Marx ed Engels e il dibattito socialista tra utopia e scienza nella prima metà del XIX secolo*, Paravia, Torino 1989.

Su Engels: G. Mayer, *F. Engels, La vita e l'opera* [1934], tr. it., Einaudi, Torino 1969; F. Fiorani, *F. Engels e il materialismo dialettico*, Feltrinelli, Milano 1971; R. Mondolfo, *Il materialismo storico di F. Engels*, La Nuova Italia, Firenze 1972; G. Prestipino, *Natura e società. Per una nuova lettura di Engels*, Roma 1973; F. De Aloisio, *Engels senza Marx*, Liguori, Napoli 1979.

Divenire e fede cristiana: Kierkegaard

1. *Un nuovo rapporto col cristianesimo*

Contemporaneamente a Feuerbach, Stirner, Marx e Comte (cfr. cap. VIII), Søren Kierkegaard (1813-1855; cfr. Nbb 1) sviluppa un'altra forma di critica dell'atteggiamento epistemico e soprattutto di quello hegeliano. E anche Kierkegaard rifiuta l'*epistème* per salvaguardare l'evidenza del divenire e propriamente del divenire dell'uomo – ossia di ciò che Kierkegaard chiama “esistenza”.

Si può rivelare che come per Stirner l'uomo reale – cioè l'uomo realmente visibile nel divenire – è l'“Unico” (cfr. cap. V, § 3), così per Kierkegaard l'uomo reale è il “singolo”, l'individuo, non l'“Uomo” come genere, ossia come concetto. Ancora una volta il pensiero filosofico critica Hegel appoggiandosi sostanzialmente alla descrizione aristotelica della realtà diveniente. «Nessun filosofo moderno» scrive Kierkegaard «ha tanto influito su di me quanto Trendelenburg», il critico aristotelico di Hegel.

Che l'uomo reale sia un “singolo” non significa però che ogni uomo sia immediatamente un singolo: immediatamente l'uomo vive come un “genere”, folla, massa, cittadino, cioè come elemento di una struttura che l'atteggiamento epistemico attribuisce al divenire. Ma ogni uomo deve e può diventare un singolo, se comprende il senso proprio del divenire e cioè della propria esistenza: essere un singolo significa esistere al di fuori di ogni “ordine stabilito”.

Ma il modo profondamente originale in cui Kierkegaard concepisce il cristianesimo determina una differenza altrettanto profonda tra il “singolo” di Kierkegaard e l'“Unico” di Stirner. Per Stirner, infatti, come per Feuerbach e Marx, l'immanentismo hegeliano (l'affermazione cioè che non esiste altra realtà oltre quella storica) rimane fuori discussione e il rifiuto del cristianesimo è quindi senza sfumature. Kierkegaard, invece, vede nell'immanentismo hegeliano un teorema dell'*epistème*, sì che il rifiuto dell'*epistème* in nome del divenire è anche, per Kierkegaard, il rifiuto della pretesa epistemico-metafisica di stabilire razionalmente i confini della realtà, affermando o negando che la realtà coincida con la realtà storica.

In questa prospettiva Kierkegaard sviluppa una critica della cultura e della società cristiane che è altrettanto radicale di quella elaborata dalla sinistra hegeliana e da Marx; ma che nello stesso tempo esclude nel modo più reciso che cultura e società cristiane – Chiesa compresa,

dunque – abbiano qualcosa in comune col cristianesimo autentico, quello del *Nuovo Testamento* – il quale dunque rimane per l'uomo una *possibilità*, anzi la possibilità suprema, alla quale ci si può porre in relazione solo mediante la *fede*. Prima di chiarire questi ultimi temi, si può scorgere intanto che, in rapporto alla possibilità del cristianesimo, l'individuo non può diventare, come invece accade per l'“Unico” di Stirner, il punto di riferimento supremo che sottomette alla propria ogni altra causa. Con questo, non si deve nemmeno pensare che Kierkegaard accetti acriticamente la concezione cristiana (sia pure depurata) dell'uomo e del singolo: all'opposto, egli mostra che il singolo è destinato alla libertà e alla scelta; il singolo è cioè la situazione in cui l'uomo deve *decidere* se accettare o rifiutare la grande possibilità dell'esistenza e quindi, innanzitutto, il cristianesimo.

2. Epistème e fede

La critica di Kierkegaard alla cultura e alla società cristiane – ossia ciò che egli chiama “cristianità”, “cristianità stabilita” – è essenzialmente connessa alla sua critica dell'*epistème*. Nella sua configurazione e affermazione storica (ossia come “cristianità”) il cristianesimo si presenta come consolazione, rassicurazione, pace dell'anima, garanzia, rimedio. Sono appunto i caratteri dell'*epistème*, i caratteri che pretendono cancellare l'imprevedibilità del divenire e che il cristianesimo è venuto ad acquistare anche in seguito alla sua alleanza con la filosofia – un'alleanza che, sia pure in modi molto diversi e spesso contraddittori, è andata sempre più rafforzandosi, agli occhi di Kierkegaard, sino a culminare nella filosofia hegeliana, che interpreta il cristianesimo come la stessa verità razionale, assoluta, sia pure espressa in modo sensibile e metaforico.

Ma il modo in cui l'uomo esiste – il divenire dell'uomo – esige per Kierkegaard il rifiuto di ogni atteggiamento epistemico e quindi anche di ogni forma storica assunta dal cristianesimo. Se la verità assoluta della filosofia non può esistere, perché si illude di ridurre a sistema il divenire dell'uomo (e l'*epi-stème* è essenzialmente “sistema”, cioè “lo stare insieme” degli elementi della verità assoluta e incontrovertibile), il cristianesimo autentico, per il singolo che si rapporta a esso, è rischio, scandalo, inaffidabilità – in una parola, è quell'assenza di sicurezza che gli compete in quanto esso non è altro che una *possibilità* per il singolo, qualcosa quindi che può portare il singolo tanto alla salvezza quanto alla perdizione.

Solo l'uomo come singolo – e non come “genere”, istituzione, Chiesa, popolo, razza, famiglia, Stato – può porsi in rapporto al cristianesimo autentico e tale rapporto non può essere effettuato dalla ragione, ma dalla fede. E infatti caratteristica della “cristianità” porsi come gruppo umano in rapporto al cristianesimo. Ed è proprio della filosofia in quanto *epistème* aver voluto comprendere con la ragione il

significato del cristianesimo. Rifacendosi a Tertulliano, Kierkegaard rileva che la fede può accettare il cristianesimo solo in quanto esso si presenta come “assurdo” dal punto di vista della ragione epistemica. (E “assurdo” non è certamente il cristianesimo della cristianità autorassicurantesi.) E in effetti, se la ragione epistemica soffoca il divenire dell'uomo, solo con la fede la coscienza umana può porsi in rapporto a ciò che sta al di là dell'esperienza immediata e tentare di comprendere il senso della vita.

La fede non cancella infatti l'imprevedibilità dell'esistenza umana (e anche la scienza moderna – osserviamo – finisce con l'essere intesa e con l'intendersi in questo modo), ma è il rischio che il singolo corre, *scegliendo, decidendo* di credere – ed è tale rischio solo quando il singolo sa che la fede è rischio e non trasforma la propria fede in un “sapere”.

Certo, la fede salva dalla disperazione del dubbio e dallo scetticismo – e in questo senso la scelta fondamentale dell'uomo è tra la disperazione e la fede –, ma questa salvezza, che si leva «sul mare infinito dell'incertezza», è un arrischiarsi, uno sperimentare, un salto che richiede il coraggio della decisione. Cartesio aveva scritto: «Che cosa più dell'incertezza assomiglia alla disperazione e all'infelicità, e che cosa c'è di più beato della certezza?». Ma Kierkegaard richiama che la certezza della fede è il risultato di un impegno e di una decisione del singolo, consapevole del rischio che egli corre decidendo di credere.

Il modo in cui *epistème* e fede sono rimedi della disperazione del dubbio è cioè radicalmente diverso. Nel primo caso l'*epistème* è l'universalità che cancella la libertà e l'imprevedibilità dell'esistenza; nel secondo caso la fede, riconoscendosi come fede, e cioè come rischio, lascia invece aperta quella libertà e imprevedibilità.

3. La dialettica dell'“aut-aut”

Per Hegel la filosofia è la forma suprema dello Spirito assoluto, nella quale vengono conservate e insieme superate le altre due forme dello Spirito assoluto, l'arte e la religione (cfr. *La filosofia II*, cap. XXIII, § 7) e per Hegel il cristianesimo è la forma più alta dell'atteggiamento religioso. Rifiutando la filosofia come verità e sintesi suprema, Kierkegaard rifiuta insieme il metodo dialettico hegeliano, in quanto strumento dell'*epistème*, in quanto cioè esso intende mostrare lo sviluppo necessario che conduce dalle categorie più semplici a quelle più complesse della realtà. L'arte e la religione, quindi, non si presentano più come categorie organizzate nel sistema, secondo l'andamento necessario della dialettica, non sono più tappe inevitabili dell'autoproduzione dello Spirito, ma forme tipiche di esistenza tra le quali il singolo deve scegliere – e Kierkegaard considera anche l'etica come una di tali forme.

In altri termini, mentre per Hegel lo sviluppo dialettico della realtà porta necessariamente l'uomo a costituirsi *e* come essere etico (nello Stato), *e* come essere estetico, *e* come essere religioso, *e* infine come essere filosofico (“et-et” è la formula che esprime appunto l'impossibilità dello Spirito di tralasciare o di evitare una qualsiasi delle sue forme essenziali), in Kierkegaard invece il rifiuto della necessità epistemico-dialettica implica che la realtà etica ed estetica e religiosa si presentino al singolo come possibilità tra le quali egli deve scegliere; sì che *scegliendo* l'una è costretto a *rifiutare* le altre. “Aut-aut” è appunto la formula con la quale Kierkegaard indica il divenire autentico dell'esistenza umana, il divenire, cioè, che spogliato dalla necessità epistemico-dialettica si presenta come libertà, contingenza, scelta, “salto”, possibilità, “esistenza” liberata dalla pretesa dell’“essenza” di guidarla e controllarla. Così inteso, il divenire stesso è la dialettica autentica dell'esistenza: non la dialettica astratta dell'Idea, ma la dialettica concreta dell'esistenza umana.

4. *Il nulla e la fede*

Anche per Kierkegaard il divenire dell'uomo è la dimensione in cui gli eventi escono dal nulla e ritornano nel nulla: proprio per questo l'esistenza umana non si trova in un rapporto necessario col futuro e col passato (il rapporto necessario, cioè, in cui si trova la realtà in quanto oggetto dell'*epistème*, il rapporto necessario costituito dal senso unitario del Tutto, che unisce presente, passato e futuro). Proprio perché ogni evento viene dal nulla, ogni evento futuro è una possibilità, qualcosa che può realizzarsi come non realizzarsi, può realizzarsi come può esser destinato a rimanere un nulla. Nessuna Legge (immutabile, epistemica) spinge l'evento futuro a realizzarsi piuttosto che un altro, o a realizzarsi piuttosto che a non realizzarsi: uscendo dal nulla l'evento è possibilità pura – il nulla che circonda l'esistenza è la radice autentica della possibilità –, e a sua volta la possibilità autentica non può essere data da altro che dal nulla: il possibile è assolutamente imprevedibile, perché coincide col nulla.

«La possibilità è la più pesante di tutte le categorie», perché l'aspetto positivo della possibilità (possibilità di felicità, di fortuna) è inseparabilmente unito all'aspetto negativo, terribile, cioè alla possibilità della perdizione e dell'annientamento. «Nella possibilità tutto è ugualmente possibile.» E quando l'uomo comprende tutto quello che di terribile può piombare su di lui da un istante all'altro, allora riconosce che la realtà è di gran lunga più “leggera” della possibilità. L'uomo si affida allora alla sua “accortezza” – cioè alla volontà di escogitare un rimedio del terrore –; ma nessuna accortezza può allontanare l’“onnipotenza della possibilità”, cioè il sottrarsi della possibilità a ogni “calcolo” che intenda dominarla e controllarla.

L’“angoscia” è il “sentimento della possibilità” e dunque del nulla

che sta alla radice della possibilità. Non si tratta di un sentimento che possa essere o non essere presente nell'uomo: l'angoscia è essenzialmente connessa all'esistenza umana, in quanto quest'ultima è divenire e quindi rapporto col nulla e col possibile. L'angoscia non si riferisce a qualcosa di determinato, ma al nulla che circonda, come possibilità, l'esistenza dell'uomo, e quindi al futuro. (Anche il passato ha un futuro, cioè può presentarsi in modo diverso, trasfigurarsi.) L'angoscia è l'oscillazione della coscienza umana di fronte al nulla, «è il desiderio di ciò di cui si ha paura, un'antipatia simpatica; è una forza estranea che ghermisce l'individuo senza che egli possa né voglia liberarsene, perché si ha paura e nondimeno si desidera ciò di cui si ha paura». «L'angoscia rende l'individuo impotente, e il primo peccato avviene sempre in questa impotenza; sembra che manchi di responsabilità, e proprio in questa mancanza di responsabilità consiste la seduzione.» Solo il nulla che può essere produce l'angoscia, perché come apertura delle possibilità umane il nulla seduce ed è desiderato, ma come nulla che trattiene nel niente e annienta ciò che sta a cuore è la fonte della paura.

In questa situazione, si produce la scelta decisiva (l'*aut-aut* decisivo) per l'uomo: o la *disperazione* per la finitezza dell'esistenza umana, per l'incertezza del dubbio e per l'instabilità in cui essa si trova in quanto sottoposta alla minaccia del nulla, oppure la *fede* in Dio onnipotente e creatore dal nulla dell'esistenza dell'uomo e salvatore.

La disperazione è il non aver fede e quindi è ciò che il cristianesimo chiama "peccato" – il peccato è l'incredulità. La fede salva dall'angoscia e dalla disperazione, portando l'uomo, al di là della ragione e dell'*epistème*, nel paradosso e nello scandalo (lo scandalo e il paradosso, ad esempio, di Dio che impone ad Abramo di uccidere suo figlio Isacco). L'esistenza è in preda al divenire e al nulla; la fede porta l'uomo all'Eterno e all'Essere.

Ma, come già si è osservato, la fede è un rimedio completamente diverso da ogni "calcolo" e da ogni "accortezza", e quindi completamente diverso dal "calcolo" epistemico. La fede è infatti inseparabile dal rischio e dalla soggettività dell'uomo. La fede è sì l'unico tratto, nella coscienza dell'uomo, che possa venir qualificato come "verità"; ma appunto per questo, per Kierkegaard, la verità è soggettività, impegno in prima persona da parte del singolo, e non "dottrina" – nemmeno "dottrina cristiana". «La Fede non si può comprendere; il massimo a cui si arriva è poter comprendere che non si può comprendere. Così anche per un Assoluto non si possono dar ragioni, al massimo si possono dar ragioni che non ci sono ragioni».

5. *La storia e la fede*

Inoltre, anche Kierkegaard, come Marx, abbandona la dialettica dei concetti (cioè la legge necessaria all'autoproduzione della verità) per

la dialettica della realtà. Ma nella dialettica della realtà Marx vede ancora quella *necessità* che Hegel attribuisce allo sviluppo dei concetti; mentre Kierkegaard esclude che nell'esistenza reale possa essere presente una qualsiasi legge necessaria che regoli lo sviluppo dialettico dell'uomo. Ci si spiega pertanto perché nel pensiero di Kierkegaard sia completamente assente (come già era accaduto in Schopenhauer) ogni filosofia della storia che, soprattutto come in quella di Hegel e di Marx, presuma stabilire la legge immodificabile secondo cui procede la storia del mondo.

Ma Kierkegaard si spinge ancora più a fondo in questa direzione e mostra che ogni situazione storica (quindi anche la ricostruzione storica della vita di Gesù) è qualcosa di non oggettivo, non constatabile, ossia è il risultato di una *interpretazione*, sprovvista di qualsiasi garanzia assoluta e tale quindi da poter essere continuamente rimessa in discussione. Si tratta di uno degli aspetti più rilevanti e più nuovi del pensiero di Kierkegaard: il rifiuto dell'*épistème* per salvaguardare il divenire si legherà sempre più strettamente, nel pensiero contemporaneo, a un'analisi sempre più rigorosa del contenuto del divenire, ossia di ciò che effettivamente si mostra nella realtà diveniente.

La convinzione che i fatti storici siano un dato oggettivo ed empiricamente constatabile è ovunque presente nel pensiero filosofico fino a Hegel e a Marx. Kierkegaard incomincia a rilevare che questa convinzione non ha alcuna garanzia assoluta e che dunque la "storia" è l'effetto dell'interpretazione soggettiva del contenuto immediato della percezione e quindi dei documenti, delle fonti e dei testi storici.

Ma, daccapo, l'interpretazione soggettiva della storia è la fede. Questo non significa che l'uomo non sia in grado di penetrare le leggi necessarie della storia, ma che tali leggi non possono esistere e che la fede è il modo adeguato di accostarsi alla storia.

6. *Il rapporto all'Ignoto*

Anche per Kierkegaard la "coscienza immediata" (cioè l'esperienza, la "percezione immediata") è indubitabile. Ciò significa che il contenuto della coscienza immediata è l'*essere* (come per Aristotele e per Hegel), non il fenomeno o l'immagine soggettiva dell'essere.

Ma non appena si oltrepassa la conoscenza immediata incomincia il dubbio. L'*épistème* crede di poter vincere il dubbio con la ragione; la critica dell'*épistème* conduce Kierkegaard ad affermare che il dubbio può essere vinto soltanto dalla fede.

Al di là della conoscenza immediata esiste infatti l'"Ignoto". Assumendo l'Ignoto come qualcosa di cui non ha senso dimostrare l'esistenza – assumendo immediatamente l'esistenza dell'Ignoto –, Kierkegaard si trova in una posizione analoga a quella del concetto kantiano della "cosa in sé"; ma il modo in cui Kierkegaard considera

l'Ignoto riprende sostanzialmente la tematica fichtiana del carattere contraddittorio della cosa in sé, o "Non-Io" assoluto (cfr. *La filosofia II*, cap. XXI, § 1). Ciò che Fichte qualifica come *contraddittorietà* del concetto della cosa in sé, è qualificato da Kierkegaard come «paradosso assoluto». E sia in Fichte, sia in Kierkegaard la contraddittorietà dell'Ignoto non è il sintomo dell'inesistenza di quest'ultimo, ma è il sintomo della finitezza della coscienza umana.

Kierkegaard rileva infatti che se l'Ignoto è «l'assolutamente diverso» dall'uomo, d'altra parte l'intelletto (la coscienza) non può pensare la diversità assoluta, «non può assolutamente trascendere sé stesso» e quindi oscilla tra il riconoscimento della diversità assoluta e il riconoscimento (che avviene con l'idealismo e con Feuerbach) che la presunta diversità è in effetti qualcosa di identico alla coscienza e all'uomo, e che quindi l'Ignoto – che si può chiamare anche "Dio" – non è altro che un prodotto dell'uomo.

Se si vuole uscire dallo smarrimento dell'intelletto, cioè dalla coscienza epistemica (alla quale anche Fichte si arresta), che confonde l'assoluta diversità dell'Ignoto con qualcosa di identico alla coscienza, l'uomo – avverte Kierkegaard – deve riuscire in altro modo a sapere che l'Ignoto è diverso da lui. E poiché l'intelletto non può riuscire a saperlo da sé stesso, perché esso, si è visto, si avvolge in una "autocontraddizione", l'intelletto deve venire a saperlo *dallo* stesso Ignoto, dall'Assoluto stesso, cioè da Dio. Ma questa diversità assoluta non può essere data da ciò che l'uomo ha da Dio, ma da ciò che l'uomo deve a sé stesso, ossia da ciò di cui l'uomo stesso è responsabile. Ora, l'iniziativa con la quale l'uomo si sente assolutamente diverso da Dio è una "colpa", ossia è il "peccato". Se alla parola "verità" si conserva il senso forte che essa possiede nell'*epistème*, allora il peccato è lo stare nella non-verità, e comprendere la propria assoluta diversità da Dio è, per l'uomo, passare dalla non-verità alla verità.

Ma, appunto, questo passaggio non può essere quello operato dall'*epistème*. Già con Socrate, rileva Kierkegaard, l'*epistème* intende che l'uomo sia già originariamente nella verità e che il maestro non debba far altro che fargli ricordare quello che egli sa già. E invece l'uomo non è originariamente nella verità, perché egli è in relazione all'Ignoto. L'uomo è originariamente nella non-verità, e se gli è concesso di entrare nella verità – se cioè gli è concesso di conoscere l'assoluta diversità dell'Ignoto –, questo può avvenire solo "ad un certo momento" del tempo, per opera di un Maestro che non solo gli porti la verità, ma gli dia anche la condizione per comprenderla, e che quindi non è un semplice "Maestro", ma è "Salvatore", "Redentore", "Riconciliatore", ossia ha i caratteri che il cristianesimo attribuisce a Dio.

Se cioè non ci si vuole arrestare allo smarrimento prodotto dalla conoscenza intellettuale dell'Ignoto, si deve prendere posizione rispetto alla *possibilità* costituita dal senso cristiano dell'esistenza, cioè alla possibilità che l'uomo acquisti coscienza della propria non-verità e della propria colpa, per opera della Rivelazione divina, passando così dalla non-verità e dal peccato alla verità e alla salvezza. Kierkegaard sa benissimo che il senso cristiano dell'esistenza non vincola la ragione, ma egli intende mostrare che la fede cristiana, la libera decisione di credere, rende spiegabile e possibile quel passaggio dell'uomo dalla non-verità alla verità – il passaggio dall'incapacità alla capacità di conoscere l'assoluta diversità dell'Ignoto, cioè il “peccato” come radice di questa diversità –, che nell'atteggiamento epistemico si smarrisce nell'autocontraddizione del tentativo della coscienza di pensare l'assoluta diversità dell'Ignoto.

Note bio-bibliografiche

1. **Søren Kierkegaard** nacque a Copenaghen il 5 maggio 1813 e crebbe in un ambiente rigidamente religioso. Nel 1830 entrò nella facoltà di teologia dell'Università di Copenaghen, dove si laureò una decina d'anni più tardi discutendo una tesi *Sul concetto di ironia con particolare riguardo a Socrate*. Poco prima, Kierkegaard aveva rotto il fidanzamento con Regine Olsen, iniziato l'anno precedente. Poco dopo, partirà per un viaggio a Berlino, dove ascolterà le lezioni di Schelling, rimanendone profondamente deluso. Rientrato a Copenaghen, dove rimase sino alla morte, si dedicò esclusivamente allo studio e alla scrittura. La sua produzione di questi anni è vastissima, e comprende sia scritti pubblicati sotto il suo vero nome, sia scritti pubblicati sotto diversi pseudonimi: nel 1843 pubblicò la sua prima grande opera, *Aut-aut*, e inoltre *Timore e tremore* e *La ripresa*; l'anno seguente le *Briciole di filosofia* e *Il concetto dell'angoscia*; nel 1849 *La malattia mortale*. Morì l'11 novembre 1855.

Una traduzione complessiva delle *Opere* di Kierkegaard è stata curata da C. Fabro, Sansoni, Firenze 1972 (di recente ristampata). Di *Aut-aut* si veda la tr. it. curata da A. Cortese: *Enten-Eller*, Adelphi, Milano 1976-1989, 5 voll. Tra le altre traduzioni italiane: *Timore e tremore* e *La ripresa*, a cura di F. Fortini e K. Montanari Guldbrandsen, Comunità, Milano 19714; *La malattia mortale*, a cura di M. Corssen, Comunità, Milano 19653; *Gli atti dell'amore*, a cura di C. Fabro, Rusconi, Milano 1983; *Il concetto dell'angoscia*, a cura di E. Paci, Paravia, Torino 1971; *La lotta tra il vecchio e il nuovo negozio del sapone*, a cura di A. Cortese, Liviana, Padova 1967; *In vino veritas*, a cura di I. Vecchiotti, Laterza, Roma-Bari 1983; *Sul concetto di ironia*, a cura di D. Borso, Guerini e Associati, Milano 1989; poi Rizzoli, Milano 1995; *Prefazioni. Lettura ricreativa per determinati ceti a seconda dell'ora e della circostanza*, a cura di D. Borso, Guerini e Associati, Milano 1990; poi Rizzoli, Milano 1996; *Stadi sul cammino della vita*, a cura di L. Koch, Rizzoli, Milano 2001. Del monumentale *Diario* cfr. la scelta curata da C. Fabro, Morcelliana, Brescia 1980 sgg., 12 voll., cfr. anche *Diario* (edizione ridotta), a cura di C. Fabro, Rizzoli, Milano 200410.

Su Kierkegaard: R. Cantoni, *La coscienza inquieta. S. Kierkegaard*, Mondadori, Milano 1949; T.W. Adorno, *Kierkegaard. La costruzione dell'estetico*, tr. it., Longanesi, Milano 1962; E. Paci, *Relazioni e significati. II. Kierkegaard e Thomas Mann*, Lampugnani Nigri, Milano 1965; T. Perlini, *Che cosa ha veramente detto Kierkegaard*, Astrolabio-Ubaldini, Roma 1968; S. Spera, *Il giovane Kierkegaard*, Cedam, Padova 1977; Id., *Introduzione a Kierkegaard*, Laterza, Roma-Bari 1983.

L'affermazione filosofica del carattere primario della razionalità scientifica: Comte

1. *Saint-Simon, Comte, Marx*

Mentre il giovane Marx conclude i suoi studi all'Università di Jena, finiscono di essere pubblicati a Parigi (1830-1842) i sei volumi del *Corso di filosofia positiva* di Auguste Comte (1782-1857), considerato il fondatore del positivismo (cfr. Nbb 1) e della sociologia moderna.

Il marxismo ha sempre considerato il positivismo come l'ideologia tipica della società borghese capitalistica. E in effetti Comte crede di scoprire nello sviluppo storico una *legge* che, nell'Europa del XIX secolo, non può portare né alla “restaurazione” dei valori della società feudale, né alla “rivoluzione” che miri al disfacimento della società borghese.

Prima di lui, anche Saint-Simon (1760-1825) aveva considerato lo sviluppo della società come un processo inevitabile e necessario, che non è il risultato intenzionale di un progetto o di un ideale umano. In questo concetto, sostanzialmente convergente con la concezione hegeliana della storia, Saint-Simon anticipa uno dei tratti più significativi del pensiero di Marx. Ma per Saint-Simon l'umanità sta dirigendosi verso forme sociali guidate e organizzate non più dalla politica e dalla religione (che ha alterato il senso originario del cristianesimo), ma dalla scienza e dall'industria.

Comte approfondisce il significato delle leggi di sviluppo dell'umanità: tali leggi hanno un carattere *scientifico* e precisamente il carattere posseduto dalle leggi nell'ambito della fisica.

L'indagine che scopre le leggi di sviluppo della società è appunto la “fisica sociale” (o fisica organica, la fisica cioè della vita umana intesa non come individuo, ma come specie) o “sociologia”.

Anche per Marx lo sviluppo della vita economica è retto da leggi scientifiche, che però sono da ricondurre non alla fisica, ossia a ciò che Comte chiama “fisica inorganica”, o alla chimica, ma alla biologia. Lo sviluppo della formazione economica della società, scrive Marx, è un “processo di storia naturale” – che tuttavia, per Marx, coincide con lo stesso processo dialettico, sottratto alla “forma mistificata” che esso presenta in Hegel. E anche Comte, come poi Marx, intende tenere unite la tesi del carattere scientifico delle leggi di sviluppo dell'umanità e la tesi che l'umanità è la realtà fondamentale, alla quale resta subordinata la natura. L'umanesimo borghese di Comte è certo profondamente diverso dall'umanesimo comunista di Marx, e

tuttavia entrambi prendono significato all'interno della concezione immanentistica della realtà, culminata nella filosofia di Hegel.

2. *Il senso del divenire dell'uomo. Dalla teologia alla metafisica*

L'importanza primaria che Comte assegna alla razionalità scientifica deriva dalla consapevolezza che le vecchie forme di comprensione del mondo – sostanzialmente, quella teologica e quella metafisica, e le forme politiche ed economiche che loro corrispondono – impediscono lo sviluppo dell'uomo. Tanto la trascendenza di un principio divino, quanto le forme politiche dello Stato assoluto tendono a irrigidire la “dinamica” (cioè il “divenire”) sociale. E il divenire, lo sviluppo dell'uomo, è anche per Comte l'evidenza originaria, che sia nell'individuo sia nella storia mostra il passaggio dalle forme meno adeguate a quelle più adeguate di conoscenza e di esistenza.

In altri termini, Comte non si limita ad auspicare e a esortare alla distruzione delle forme mentali e sociali che ostacolano il dinamismo dell'uomo, ma, come già si è visto, rileva che la storia dell'umanità è appunto il processo in cui tale distruzione è andata e va *effettivamente* realizzandosi, secondo un andamento inarrestabile e necessario. Pertanto, come per Hegel la storia è storia della libertà dello Spirito, così per Comte la storia è la vicenda in cui si realizza il “progresso” dell'umanità.

Il progresso incomincia con lo “stadio teologico”, dove l'uomo si distingue e si separa dalla natura, incominciando a interpretarla e a dominarla. Essa gli appare animata da forze divine, e le pratiche magiche hanno lo scopo di controllarla, volgendo in senso favorevole all'uomo il comportamento di tali forze. Nello stadio teologico (che si sviluppa dal feticismo al politeismo e al monoteismo) l'uomo rende controllabile la natura, ma sottoponendosi al dominio del divino e al suo rispecchiarsi nelle forme teocratiche della società. Il secondo è lo stadio “metafisico” o “astratto”, che ha un carattere *critico* rispetto allo stadio precedente e ne è la distruzione. Al mito subentra la filosofia, alle immagini le categorie astratte della ragione filosofica, al potere teocratico l'individualismo e lo Stato giuridico che apparentemente attribuiscono la sovranità al popolo, ma che in effetti lo sottomettono alle forze politiche ed economiche dominanti della società.

3. *Il rifiuto della ricerca del “perché”*

Ma lo stadio teologico e quello metafisico hanno in comune la ricerca delle cause ultime della realtà, ossia la ricerca dell'origine e della destinazione dell'universo, la ricerca del “perché” delle cose. Il rifiuto della ricerca del “perché”, operato in nome della scienza moderna, è il tratto più rilevante del pensiero di Comte. Anche in questo caso, Comte non auspica l'avvento dell'età della scienza, ma lo constata, e ne vede l'inaugurazione soprattutto nel pensiero di Bacone, di Galileo e di Cartesio.

Il terzo stadio dell'umanità è appunto quello "positivo" della scienza – "positivo" in contrapposizione al carattere "negativo" (cioè erroneo) dei primi due stadi. La scienza moderna rinuncia alla ricerca del "perché" e al carattere assoluto e definitivo (epistemico) delle risposte cui tale ricerca intende pervenire, e si preoccupa di stabilire "come" avvengano i fenomeni, cioè "come" la realtà si produca. La scienza distrugge l'*epistème*, cioè la verità definitiva che si propone appunto come risposta ai "perché" sull'origine e sullo scopo del mondo e dell'uomo. Di questa situazione Comte è esplicitamente consapevole. Come è esplicitamente consapevole del fatto che la verità definitiva della filosofia ostacola il "progresso" dell'uomo, cioè il divenire, il portarsi oltre le forme di esistenza di volta in volta raggiunte.

La "spiegazione" dell'universo, cessando di essere indicazione dell'origine e dello scopo del mondo, diventa pertanto spiegazione dei "fatti", dove i fenomeni particolari sono messi in rapporto con alcune regolarità, cioè con i fatti generali, il cui numero viene continuamente ridotto dal progresso della scienza. (Comte vede una tappa fondamentale di questo processo di riduzione nella legge della gravitazione enunciata da Newton.) Questa determinazione del rapporto tra fatti particolari e fatti generali è appunto l'indicazione di "come" si produca la realtà, e in tale indicazione consiste l'unico senso possibile della "spiegazione" scientifica della realtà.

A questo tipo di "spiegazione" è riportabile quindi anche la legge dei tre stadi dell'umanità: come la legge di gravitazione unifica un'enorme varietà di fenomeni astronomici, così la legge dei tre stadi unifica la varietà ancora più gigantesca dei fenomeni umani, incominciando dai fenomeni che ognuno può constatare in relazione a sé stesso, cioè il suo essere stato teologo nella sua infanzia, metafisico nella giovinezza e fisico nella virilità.

Nel rifiuto della ricerca del "perché" – osserviamo – si accomuna tutta la filosofia contemporanea in ciò che essa ha di innovatore rispetto all'*epistème* filosofica. Di solito si ritiene che tra le filosofie, ad esempio, di Comte, Kierkegaard, Nietzsche, Wittgenstein e Heidegger esistano distanze che rendono questi pensatori tra loro incommensurabili. E, certamente, ognuno di essi presenta caratteristiche inconfondibili; ma in tutti è presente il rifiuto della ricerca epistemico-filosofica del "perché" – anche se, poi, Comte e Wittgenstein la sostituiscono con la scienza e con l'analisi del linguaggio, Kierkegaard con la fede cristiana, Nietzsche con una fede non cristiana nella volontà di potenza e Heidegger con un pensiero che si limita a "lasciar essere" la radicale mancanza di "perché" delle cose.

4. La scienza come rimedio

Nella scienza, ricorda Comte, la ricerca di "come" si producono i

fenomeni è ricerca delle loro “leggi”, cioè delle regolarità con le quali i fenomeni si presentano e succedono gli uni agli altri. Si tratta, appunto, del concetto di “legge” che la scienza moderna conosce sin da Galileo. Ma la novità rispetto a Galileo (che non intendeva affatto eliminare la filosofia – cfr. La filosofia II, cap. III, § 8) è costituita dall’affermazione che la razionalità scientifica è l’unica forma autentica di razionalità.

Questa affermazione, tipica della filosofia positivista, non è un’affermazione scientifica, non è cioè rintracciabile tra le proposizioni della fisica, della chimica o della matematica, ma è, appunto, un’affermazione filosofica – e Comte intende la propria riflessione sulla scienza e sulla realtà come “filosofia positiva” –, un’affermazione che viene generalmente intesa come l’essenza stessa del cosiddetto “scientismo”. Ma lo scientismo – cioè la valorizzazione filosofica della scienza, che identifica la razionalità autentica alla razionalità scientifica –, non è una sorta di filosofia ingenua, ma è uno degli atteggiamenti più coerenti del processo che, nella filosofia contemporanea, conduce alla distruzione dell’*épistème* e della verità definitiva.

In questa distruzione si abbandona il tipo di “rimedio” che è caratteristico dell’atteggiamento epistemico – il rimedio costituito dalla conoscenza della verità definitiva della realtà (cfr. cap. I, «Riepilogo e introduzione...»). Per Comte e per il positivismo la scienza è il nuovo rimedio, perché ha una capacità di previsione, fortemente sottolineata da Comte, di cui è invece sfornita l’*épistème* (sebbene quest’ultima, intendendo anticipare in sé stessa il significato essenziale di ogni evento, cioè la verità definitiva del Tutto, mira a essere con ciò stesso la forma più radicale di previsione). Per difendersi dal divenire della realtà e per dominarlo è infatti necessario poter prevedere i fenomeni, e solo la conoscenza scientifica delle leggi dei fenomeni consente di farceli prevedere. Tale conoscenza è «la vera base razionale dell’azione dell’uomo sulla natura». La scienza consente di prevedere, la previsione consente di agire.

5. L’“approssimazione crescente” alla realtà: residui dell’*épistème*

Ma la previsione scientifica non ha i caratteri di assolutezza e di definitività che la metafisica, in quanto *épistème*, attribuisce a sé stessa. E tuttavia l’efficacia della previsione scientifica dipende, per Comte, dall’“approssimazione crescente” della scienza alla concatenazione necessaria e immodificabile della realtà. Questo significa che se, pensando come realtà fondamentale l’umanità, Comte si trova in una prospettiva analoga a quella di Hegel e di Feuerbach, affermando invece che la scienza è “approssimazione crescente” rispetto alla realtà, egli si muove all’interno di una teoria della conoscenza preidealistica (cioè si mantiene sostanzialmente nella

prospettiva dell'“opposizione di certezza e verità”).

Non si tratta però di un semplice ritorno al passato, perché il concetto di “approssimazione crescente” va inteso in relazione al processo di smantellamento delle verità definitive della metafisica. Intendo dire che, prendendo coscienza della necessità di tale smantellamento, Comte elimina sì dal contenuto della conoscenza umana quell'ordine necessario del mondo che la metafisica pretendeva serbare, ma lo conserva *come realtà* alla quale la conoscenza umana va indefinitamente approssimandosi – un ordine necessario del mondo, peraltro, che (si è visto) non contiene il “perché” ma il “come” il mondo si produce.

La conoscenza scientifica è infatti *relativa* all'ambiente e alla costituzione dell'organismo umano (in ciò consiste la reinterpretazione in chiave biologica che Comte fornisce della filosofia critica kantiana); non è cioè una conoscenza assoluta, tale cioè che possa costituirsi indipendentemente dai condizionamenti dell'ambiente e dell'organismo umano. Lo sviluppo della conoscenza dipende dalla graduale trasformazione di tali condizionamenti, dai quali tuttavia la conoscenza non può mai emanciparsi, costituendosi essa, pertanto, come un'approssimazione “crescente” all'ordine reale.

Anche la forma che assume in Comte la negazione di ogni verità definitiva e assoluta è quindi una forma intermedia nel processo di distruzione dell'*épistème*. La filosofia contemporanea si renderà conto che un ordine, una legge necessaria dei fenomeni (sia pure intesi come spiegazione del “come” e non del “perché”) non solo non possono essere un contenuto della conoscenza, ma non possono essere nemmeno una realtà in sé alla quale la conoscenza vada indefinitamente approssimandosi (secondo quanto, ancora ai giorni nostri, una filosofia della scienza come quella di Karl Popper va sostenendo) (cfr. cap. XIX, § 13).

E non solo la filosofia, ma anche la fisica contemporanea giungerà alla negazione di ogni “determinismo” oggettivo (il “determinismo” essendo la tesi che ogni fase successiva della realtà è necessariamente determinata da quella precedente) e all'affermazione che il comportamento delle particelle elementari della materia è essenzialmente indeterminato, secondo quanto appunto viene enunciato nel “principio di indeterminazione” di W.K. Heisenberg (cfr. cap. XVIII, § 6).

6. La sociologia

Saint-Simon aveva distinto, nella storia dell'uomo, le epoche “organiche” – che si sviluppano sulla base di un gruppo unitario di convinzioni – dalle epoche “critiche”, in cui il principio unitario dell'epoca organica entra in contraddizione con nuovi principi e nuove convinzioni, che finiscono col prevalere, dando luogo così a una nuova

epoca organica. Ad esempio, l'età feudale è un'epoca organica, e a un certo momento entra in contraddizione ed è travolta dalla nuova religiosità protestante e dalla scienza moderna. (Una tematica, questa, di cui tengono conto Marx e Engels. Quest'ultimo scrive di Saint-Simon che «fu di una geniale larghezza di vedute, in virtù della quale in lui sono certamente in germe quasi tutte le idee non strettamente economiche dei socialisti posteriori».)

Comte ritiene che l'Europa del XIX secolo abbia i caratteri di un'epoca critica, in quanto la razionalità scientifica si è sì largamente affermata nelle scienze della natura (astronomia, fisica, chimica, biologia) in forza dell'elaborazione del metodo sperimentale e del suo strumento logico-matematico, ma tale razionalità si trova contrastata da forti residui della mentalità teologica e metafisica, che domina ancora l'organizzazione della vita sociale, politica, economica.

Di qui, la possibilità, da un lato, di una restaurazione della mentalità prescientifica, e, dall'altro lato, di una rivoluzione che distrugga violentemente il passato senza conoscere che cosa sia legittimato a sostituirlo. In base al suo concetto della inevitabilità del progresso, Comte prevede la vittoria definitiva dello stadio positivo su quello teologico e metafisico, ma proprio per questo crede di poter indicare come *compito* dell'umanità l'azione volta a realizzare compiutamente l'avvento della scienza alla guida dell'umanità. (In modo analogo, Marx scrive: «Anche quando una società è riuscita a intravedere la legge di natura del proprio movimento, non può né saltare né eliminare per decreto le fasi naturali dello svolgimento. Ma può abbreviare e attenuare le doglie del parto».)

L'autentico passo innanzi nella scienza e nella vita dell'uomo non può essere quindi altro, per Comte, che la costruzione della scienza della società – la “sociologia” – e l'organizzazione della società conformemente ai principi della sociologia. La “sociocrazia” distrugge quindi ogni forma di teocrazia. Oltre a essere l'ultima scienza, dal punto di vista cronologico, la sociologia è anche la scienza più complessa, nel senso che considera i fenomeni più complessi e più specifici della piramide rigorosamente gerarchizzata degli oggetti scientifici (alla base della quale si trovano gli oggetti più generali e più semplici, esaminati dalla geometria, dalla matematica razionale e dalla fisica).

7. “Ordine” e “progresso”

La sociologia, in quanto “fisica sociale”, è la teoria scientifica richiesta dalla tecnica politica, analogamente a quanto avviene per ogni tecnica, che può essere efficace solo sulla base di una teoria scientifica valida. E l'organizzazione scientifica della società deve realizzare due condizioni che negli stadi precedenti dell'umanità erano “assolutamente inconciliabili”: l'*ordine* e il *progresso*.

Si tratta dell'inconciliabilità tra il *rimedio*, che si presume immutabile, contro l'imprevedibilità del divenire e questa *imprevedibilità*. Nello stadio teologico l'ordine – che peraltro è condizione indispensabile della vita sociale – impedisce il progresso. Nella storia europea l'ordine teologico-feudale impedisce lo sviluppo dell'uomo, che però a un certo punto si impone inevitabilmente con la Riforma protestante e la Rivoluzione francese.

Riforma e Rivoluzione non sono ancora, però, forme dello stadio positivo: la loro base è metafisica, la “metafisica rivoluzionaria” che assolve un compito indispensabile nello sviluppo generale della società moderna, demolendo il regime teologico feudale, ma che ormai, proprio per il suo spirito anarchico, crede di poter realizzare il progresso senza l'ordine e cioè impedisce l'istituzione di quell'ordine politico di cui ha preparato l'avvento: l'ordine dello stadio positivo, l'ordine scientifico, che non impedisce, per Comte, ma favorisce il progresso e lo sviluppo dell'uomo. Se infatti la libertà di coscienza (che, osserviamo, è uno degli aspetti più caratteristici del divenire dell'uomo) è repressa nell'ordine teologico e si fa quindi inevitabilmente valere contro di esso, tale libertà, nell'ordine positivo, non deve più essere illimitata, perché è limitata dal sapere scientifico, a proposito delle cui tesi non ha senso parlare di libertà di coscienza o di libero esame. Questo però richiede che la politica non sia più in mano agli esponenti della cultura tradizionale, ma ai filosofi positivi e agli scienziati.

Certo, la sociologia non può operare sperimentalmente sui fenomeni sociali come la fisica e la chimica operano in relazione ai fenomeni da esse studiati. Ma la sociologia, come la biologia, può trovare un valido sostituto dell'esperimento nell'analisi dei casi patologici, ossia dei movimenti che, alterando il comportamento di una determinata società, mostrano quali effetti si producano modificando certe condizioni sociali.

Pertanto, l'analisi storica delle uniformità e variazioni che si producono nei diversi gruppi sociali è la base fondamentale della logica politica. I fenomeni sociali, in quanto fenomeni naturali e quindi sottoposti a leggi, non possono essere modificati arbitrariamente, in base a progetti soggettivi e quindi ad artifici, ma facendo leva sulla conoscenza delle leggi che li regolano.

È, come si è detto, un punto di vista analogo a quello di Marx. E anche la relazione tra ordine e progresso presenta in Comte analogie rilevanti col modo in cui Marx analizzerà la relazione tra “rapporti di produzione” e “forze produttive”.

Note bio-bibliografiche

1. Il **positivismo** rappresenta uno degli orientamenti filosofici predominanti nel XIX secolo, caratterizzato dalla sottolineatura del carattere fondamentale del *sapere scientifico* e delle sue metodologie e da una fede profonda nel *progresso* inevitabile dell'umanità. Il termine "positivismo", usato per primo da Saint-Simon nel *Catechismo degli industriali* (1822), fu ripreso e reso celebre da Comte, che lo utilizzò per indicare lo stadio conclusivo dell'evoluzione dell'umanità e del sapere. Oltre a Comte – a ragione considerato il fondatore della filosofia positivista – vanno ricordati almeno gli *utilitaristi* inglesi (Jeremy Bentham, 1748-1832 James Mill, 1773-1836, e John Stuart Mill [cfr. cap. IX]) e gli *evoluzionisti* (Darwin, Spencer, Ardigò [cfr. cap. X]).

Sul positivismo in generale: L. Kolakowski, *ha filosofia del positivismo*, tr. it., Laterza, Roma-Bari 1974; W.M. Simon, *Il positivismo europeo nel XIX secolo*, tr. it., Il Mulino, Bologna 1980; AA.VV., *Scienza e filosofia nella cultura positivista*, a cura di A. Santucci, Feltrinelli, Milano 1982; S. Poggi, *Introduzione al positivismo*, Laterza, Roma-Bari 1987. Un'antologia di testi è in *Positivismo europeo*, a cura di A. Negri, Le Monnier, Firenze 1981. Su Saint-Simon: F. Gentile, *Che cosa ha veramente detto Saint-Simon*, Ubaldini, Roma 1973; V. Martino, *Saint-Simon tra scienza e utopia*, Dedalo, Bari 1979.

Principali traduzioni italiane delle opere di Comte: *Corso di filosofia positiva*, a cura di F. Ferrarotti, Utet, Torino 1967, 2 voll.; a cura di L. Geymonat e M. Quaranta, Radar, Padova 1967; *Opuscoli di filosofia sociale e discorsi sul positivismo*, a cura di A. Negri, Sansoni, Firenze 1969.

Su Comte: O. Negt, *Hegel e Comte* [1964], tr. it., Il Mulino, Bologna 1975; D. Fisichella, *Il potere nella società industriale: Saint-Simon e Comte*, Morano, Napoli 1965; A. Negri, *A. Comte e l'umanesimo positivista*, Armando, Roma 1971; Id., *Introduzione a Comte*, Laterza, Roma-Bari 1983; M. Quaranta, *Che cosa ha veramente detto Comte*, Ubaldini, Roma 1974.

Principali traduzioni italiane delle opere di Stuart Mill: *Sistema di logica*, a cura di G. Facchi, Ubaldini, Roma 1968; a cura di M. Trinchero, con una Introduzione di F. Restaino, Utet, Torino 1988, 2 voll.; *Principi di economia politica*, a cura di B. Fontana, Utet, Torino 1984; *Della libertà*, Sansoni, Firenze 1974; *Tre saggi sulla religione*, a cura di L. Geymonat, Feltrinelli, Milano 1950; *Scritti scelti*, a cura di F. Restaino, Principato, Milano 1969; *Autobiografia*, a cura di F. Restaino, Laterza, Roma-Bari 1976; *Saggio sulla libertà*, a cura di G. Giorrello e M. Mondadori, Il Saggiatore, Milano 1981. Su Stuart Mill: F. Arata, *La logica di Stuart Mill e la problematica etico-sociale*, Marzorati, Milano 1964; F. Restaino, *J. Stuart Mill e la cultura filosofica britannica*, La Nuova Italia, Firenze 1968; G. Frongia, *J. Stuart Mill e il metodo scientifico*, E.S.I., Napoli 1984; C. Cressati, *La libertà e le sue garanzie. Il pensiero politico di J.S. Mill*, Il Mulino, Bologna 1988.

Di Darwin: *L'origine della specie*, a cura di C. Balducci, Newton Compton, Roma 1973; *Autobiografia (1809-1882)*, Einaudi, Torino 1962.

Su Darwin e l'evoluzionismo: G. Montalenti, *L'evoluzione*, Einaudi, Torino 1965; Id., *C. Darwin*, Editori Riuniti, Roma 1982; B. Farrington, *Che cosa ha veramente detto Darwin*, tr. it., Astrolabio-Ubaldini, Roma 1967; L. Eisley, *Il secolo di Darwin*, tr. it. Feltrinelli, Milano 1975; G. Pancaldi, *C. Darwin: "storia" ed "economia" della natura*, La Nuova Italia, Firenze 1977; Id., *Darwin in Italia*, Il Mulino, Bologna 1983.

Tra le traduzioni di scritti di Spencer: *I primi principi*, a cura di M. Sacchi e G. Cattaneo, Dumolard, Milano 1888; *Educazione intellettuale, morale e fisica*, a cura di A. Saloni, La Nuova Italia, Firenze 1973; *Scritti sull'educazione*, a cura di A. Low-Beer, La Nuova Italia, Firenze 1973; *Antologia di scritti*, a cura di M.A. Toscano, Il Mulino, Bologna 1982.

Su Spencer: M.A. Toscano, *Malgrado la storia. Per una lettura critica di Spencer*, Feltrinelli, Milano 1980.

Sul positivismo italiano: S. Mandolfo, *I positivisti italiani*, Cedam, Padova 1966; A. Saloni, *Il positivismo e R. Ardigò*, Armando, Roma 1969; AA.VV., *Il positivismo e la cultura italiana*, a cura di E.R. Papa, Angeli, Milano 1985; G. Landucci, *L'occhio e la mente. Scienze e filosofia nell'Italia del secondo Ottocento*, Olschki, Firenze 1987; A.L. Gentile, *La religione civile. Del positivismo di R. Ardigò*, E.S.I., Napoli 1988.

Stuart Mill: positivismo e empirismo

1. Critica dell'assolutismo e esperienza

Il tema della demolizione degli ordinamenti sociali e concettuali che impediscono la libertà e lo sviluppo dell'uomo sta al centro anche del positivismo di John Stuart Mill (1806-1873). E anche in questo caso si tratta di comprendere che alla radice di tale demolizione non sta semplicemente la volontà gratuita di abbattere le strutture tradizionali della società, ma la percezione – più o meno avvertita – che ogni ordine che si presume immutabile è in contraddizione con il divenire della realtà e della realtà umana.

Tale percezione, come già si è rilevato, è dunque ritrovabile sia nella sinistra hegeliana e in Marx, sia nel positivismo; cioè in tutte e due le concezioni filosofiche che stanno alla base, rispettivamente, del comunismo e del capitalismo del XIX e del XX secolo. In altri termini, il tipo di critica che Comte e Stuart Mill rivolgono alle sopravvivenze della società e della cultura feudali è analogo al tipo di critica che Marx rivolge alla società borghese capitalistica. Tra questi due atteggiamenti teorici antagonisti si instaura e si sviluppa infatti una conflittualità, tuttora in atto, volta a mostrare come nell'avversario siano ancora presenti quelle forme di assolutismo filosofico (metafisico, epistemico) e sociale (politico, economico, ecc.) che egli intende combattere.

In Stuart Mill la critica dell'assolutismo procede lungo tre direzioni principali: come critica della logica tradizionale, come critica del determinismo filosofico e anche scientifico, e come critica dell'assolutismo nell'ambito sociale.

Alla base della critica – e di ogni possibile sapere – si pone l'*esperienza*, cioè l'“intuizione immediata” dei fatti e del loro divenire. Ma proprio per questo ogni conoscenza *a priori* della realtà è del tutto arbitraria e finisce col trovarsi in contraddizione con lo sviluppo della realtà empirica, dando luogo ai pregiudizi della metafisica e della religione e anche ai pregiudizi sociali. “Pre-giudizio” è appunto voler giudicare la realtà indipendentemente dal modo in cui essa si presenta. In quanto indipendente dall'esperienza, ogni conoscenza *a priori* tende a presentarsi come immutabile e assoluta. La critica dell'assolutismo coincide quindi, in Stuart Mill, con la critica all'apriorismo. L'empirismo sta dunque alla base del positivismo di Stuart Mill.

2. Critica dell'assolutismo della logica

La critica di Stuart Mill alla conoscenza *a priori* ha un carattere specifico: investe la stessa logica, cioè il regno per eccellenza della conoscenza *a priori* (cfr. *La filosofia* I, cap. X, § 13). Innanzitutto – e riprendendo qui uno dei temi dominanti dell'empirismo – Stuart Mill rileva che non esiste una natura o essenza comune a tutti gli individui di una certa classe. La parola “uomo”, ad esempio, non indica ciò che è comune a tutti gli individui umani, ma è il *nome* col quale viene designato l'insieme di tali individui. Un'essenza comune degli individui (e dunque superiore all'individuo in quanto tale) – qualcosa come un “universale”, dunque – non esiste: solo gli individui esistono.

È chiaro che l'individuo così inteso non è l'individuo aristotelico, che è individuazione di un'essenza comune, ossia di un “universale”, ma è l'individuo cui si rifaceva il “nominalismo”, ossia la teoria (largamente diffusa nell'area empiristica) per la quale i concetti che pretenderebbero cogliere ciò che vi è di comune negli individui sono semplicemente dei nomi per indicare gruppi di individui.

La critica rivolta all'*epistème* sul fondamento dell'esperienza, dunque, da un lato conduce la sinistra hegeliana a una posizione antihegeliana e aristotelica, cioè alla negazione dell'essenza come soggetto di cui gli individui sarebbero predicati; dall'altro lato conduce il positivismo a una posizione antiaristotelica e nominalistica (peraltro in qualche modo presente nella concezione dell'“Unico” proposta da Stirner).

La radice della concezione nominalistica di Stuart Mill sta nel fatto che un'essenza comune agli individui – un “universale” che abbia esistenza oggettiva più o meno distinta dall'esistenza dell'individuo come tale – si costituisce come una struttura *a priori*, che presume di rimanere immutabile nel flusso dell'esperienza e che finisce con l'opporci alle variazioni che gli individui possono presentare nell'esperienza, e col riportare tali variazioni al proprio contenuto, dato una volta per tutte.

Ma – rileva Mill – se non esistono essenze comuni o sostanze universali, non possono esistere nemmeno proposizioni universali. La proposizione: «Tutti gli uomini sono mortali» non può infatti significare – secondo quanto invece accade nella logica tradizionale – il riferimento di un predicato all'essenza universale “uomo”, ma esprime semplicemente il risultato delle nostre osservazioni: osserviamo che certi uomini muoiono e ascoltiamo da altri individui il resoconto di altre esperienze analoghe. L'osservazione si riferisce solo a singoli casi, sì che affermando che tutti gli uomini sono mortali non facciamo che “generalizzare” le nostre osservazioni. Dal fatto che certi uomini, in determinate condizioni, muoiono, inferiamo che anche tutti gli uomini, quando verranno a trovarsi in condizioni analoghe,

morranno.

Ma questa inferenza generalizzata non ha alcun valore assoluto. Hanno dunque valore relativo ed empirico (sono cioè «verità sperimentali, generalizzazioni dell'osservazione») tutte le verità, gli assiomi, i principi, compresi gli assiomi e i principi della geometria e della matematica, compreso lo stesso principio di non contraddizione, che è «una delle nostre prime e più familiari generalizzazioni dell'esperienza». L'esperienza mostra infatti – per quanto riguarda tale principio – l'esclusione reciproca tra il credere e il non credere, tra quiete e moto, luce e tenebre, caldo e freddo, qui e là, prima e poi, ecc. e il principio di non contraddizione non fa che generalizzare, ossia estendere a tutti i fatti il rapporto di esclusione reciproca che è stato osservato a proposito del gruppo limitato di fatti di cui si fa esperienza.

Dall'inesistenza delle proposizioni universali segue l'inesistenza del sillogismo (cfr. *La filosofia I*, cap. X, § 13, e) come strumento di dimostrazione e inferenza di stati di fatto reali. Nella critica di Stuart Mill le proposizioni del sillogismo sono intese cioè come conoscenze effettive della realtà, e non come strutture formali, considerate a prescindere dai contenuti effettivi che possono venire in esse sussunti. E, questo, l'atteggiamento che Stuart Mill assume anche nei confronti delle proposizioni geometriche, che vengono considerate come conoscenze di corpi reali empiricamente dati e non come astrazioni che prescindono dalle irregolarità e approssimazioni con cui si presentano le forme geometriche nell'esperienza.

Per Mill, dunque, il principio del sillogismo, nella logica tradizionale, sostiene che se un predicato P è affermato di un'intera classe di oggetti S , allora esso può essere affermato di un oggetto qualsiasi S_1 incluso in tale classe. Ad esempio, dall'affermazione che tutti gli uomini (S) sono mortali (P) e che Socrate(S_1) è un uomo, segue che Socrate è mortale. Ma una volta che ci si rende conto dell'inesistenza delle proposizioni universali e che le proposizioni del tipo “tutti gli S sono P ” sono semplici generalizzazioni dell'osservazione che a un gruppo di S compete il predicato P , allora ci si può rendere conto anche che per sapere che tutti gli uomini sono mortali è necessario sapere già che Socrate è mortale, sì che quest'ultima affermazione non è affatto una conclusione della premessa maggiore. Il sillogismo non ha alcun valore dimostrativo.

3. *L'induzione e la legge di causalità*

Tutto questo significa che è «la nostra passata esperienza» – ossia è l'osservazione che a certi gruppi di oggetti competono certi predicati – che «ci autorizza a inferire *insieme* la verità generale» (ossia “tutti gli S sono P ”) «e il fatto particolare» (ossia S_1 è P) «con lo stesso grado di sicurezza per l'una e per l'altro». Il processo concreto della conoscenza

è cioè un passaggio dal particolare al particolare, che non ha dunque bisogno di conoscere una verità generale (la quale pertanto ha “lo stesso grado di certezza” del fatto particolare). Il bambino che evita di scottarsi di nuovo col fuoco si basa sulla sua esperienza passata e non ha bisogno di pensare alla massima generale che tutti i fuochi bruciano.

Tuttavia le generalizzazioni hanno la funzione insostituibile, soprattutto in sede scientifico-filosofica, di registrare in forma abbreviata gli insiemi di osservazioni omogenee compiute nella nostra esperienza passata. L'*induzione* «è appunto l'operazione della mente con cui inferiamo che ciò che sappiamo vero in uno o più casi singoli sarà vero in tutti i casi rassomiglianti ai primi per certi determinati aspetti»; ossia è «il processo con cui concludiamo che quello che è vero di certi individui di una classe è vero dell'intera classe». Poiché la classe non è un'essenza universale, ma è un insieme indefinito di fatti coesistenti, nemmeno l'induzione è un passaggio dal particolare all'universale.

Non solo, ma l'induzione, pur essendo la forma fondamentale di inferenza, non ha un valore assoluto di verità. L'esperienza può sempre smentire le generalizzazioni induttive più confermate. Ma sino a che tali smentite non avvengono, la conoscenza, osservando le varie forme di regolarità e uniformità negli eventi, estende tale regolarità e uniformità a tutti gli eventi, ossia concepisce l'intero universo come sottoposto alla legge di causalità. Questa legge afferma che lo stato dell'universo a un certo istante è determinato, ossia è “conseguenza” dello stato di esso nell'istante precedente.

Su questa base siamo portati a credere che “se qualche particolare stato dell'intero universo ricorresse una seconda volta, tutti gli stati susseguenti ricorrerebbero egualmente”. Sulla base cioè della legge di causalità estendiamo ciò che sappiamo vero di certi casi simili, osservati in passato, a tutti i casi rassomiglianti che vanno via via presentandosi e che sono appunto gli stati ricorrenti dell'universo. Ad esempio, avendo osservato che lo stato particolare *a* è, secondo certe uniformità determinate, l'antecedente dello stato *b*, inferiamo, sulla base della legge di causalità, che tutte le volte che ricorre *a* deve ricorrere anche *b*. Questa operazione è appunto l'induzione, su cui sono fondate tutte le cosiddette leggi naturali.

Ma la legge di causalità non è una verità *a priori* (come per Kant), o un istinto appartenente alla natura umana (come per Hume), e tanto meno è l'oggetto di un'intuizione immediata. La stessa legge di causalità, che regola i diversi procedimenti induttivi, è il risultato di una generalizzazione induttiva. L'uomo arriva alla legge generale della causalità (ossia al concetto che ogni fenomeno ha una causa) mediante una generalizzazione operata su molte leggi aventi una generalità

inferiore. «La più ovvia delle uniformità particolari suggerisce e rende evidente l'uniformità generale, e l'uniformità generale, una volta stabilita, ci permette di dimostrare le altre uniformità particolari dalle quali essa risulta», nel senso che ogni uniformità particolare che viene a essere via via scoperta è la conferma dell'esistenza dell'uniformità generale – di quell'uniformità generale che è affermata sulla base della osservazione che esistono certe uniformità particolari.

Resta cioè anche qui confermato che la proposizione: «Tutti gli eventi hanno una causa» non è la “prova” della scoperta che un certo gruppo di eventi è sottoposto a una certa causa, ma che la nostra passata e limitata esperienza che gli eventi hanno una causa «ci autorizza a inferire insieme la verità generale» (ossia che tutti gli eventi hanno una causa) «e il fatto particolare» (ossia che quel certo gruppo di fenomeni è sottoposto a una certa causa), *«con lo stesso grado di sicurezza per l'una e per l'altro»*.

4. Critica dell'assolutismo determinista

Ma, appunto, la sicurezza che l'uomo possiede in relazione a tutte le leggi della realtà, ha un “grado”, cioè non è assoluta. In base alla continua conferma dell'esistenza di una uniformità generale nell'universo, noi “crediamo” che lo stato successivo sia determinato dallo stato precedente dell'universo, sì che se si conoscessero tutti i fatti che agiscono al presente «si potrebbe predire l'intera storia successiva dell'universo»; ma non è escluso che certe dimensioni dell'universo non siano sottoposte ad alcuna uniformità e che le uniformità sin qui accertate cessino di esistere. E poiché ogni uniformità, ossia ogni “legge” scoperta dall'uomo, è il risultato di una generalizzazione induttiva, ossia di qualcosa che non ha verità assoluta, ne viene che il “determinismo” della realtà non possiede quel carattere di assoluta necessità che ancora gli viene attribuito da Comte, ma è esso stesso un “fatto”, che esiste ed è probabile che si perpetui, ma che è possibile che si modifichi e che venga a cessare.

La “predizione” scientifica abbandona quindi il carattere epistemico, assoluto – che d'altra parte la scienza continuerà a sostenere, sia pure in modi e in aree sempre più ridotti e circoscritti. La predizione e la previsione – osserviamo – rimane sempre il *rimedio* che l'uomo appresta per difendersi dall'imprevedibilità e dalla minaccia del divenire; ma la previsione non è più costituita da una *epistème* che, con la propria absolutezza, rende impensabile il divenire (ossia rende prevedibile l'imprevedibile), bensì da una scienza che conosce il carattere provvisorio e relativo delle proprie generalizzazioni induttive, e che quindi, riconoscendo il carattere di tentativo delle proprie previsioni, riconosce al divenire dell'universo la capacità di sconvolgere i nostri schemi conoscitivi. Questi temi diverranno espliciti nello sviluppo successivo del pensiero contemporaneo, ma si

può dire che con Stuart Mill sono presenti tutte le condizioni per poterli affermare.

Il rifiuto del determinismo assolutistico si presenta in Stuart Mill anche nel modo in cui egli prende posizione rispetto al concetto di realtà esterna all'esperienza. La percezione non coglie una realtà esterna allo spirito – è, questo, il risultato al quale è pervenuto l'empirismo classico del XVIII secolo. Lo spirito dell'uomo, d'altra parte, è convinto che il mondo abbia un'esistenza esterna, e cioè che esista anche quando non pensiamo a esso e che possieda aspetti che l'uomo non ha mai conosciuto e non conoscerà mai. Il sorgere di questa convinzione non è spiegabile con l'esistenza effettiva di una realtà esterna all'esperienza – l'empirismo rigoroso esclude che tale realtà possa essere affermata –, ma è spiegabile con l'esistenza nell'universo (e l'universo di cui si può legittimamente parlare è l'universo che è dato nell'esperienza) di ciò che Mill chiama “possibilità permanente di sensazioni”.

Ogni stato dell'universo comprende cioè non solo le “sensazioni” – cioè i fatti – attualmente esistenti, ma anche la *possibilità* di infinite altre sensazioni: innanzitutto, le sensazioni che, sulla base dell'esperienza passata, siamo autorizzati a credere che potrebbero essere sperimentate nelle condizioni presenti (ad esempio, se in passato abbiamo letto i libri che ora sono allineati sugli scaffali, esiste la possibilità che, riprendendoli in mano e aprendoli, si percepisca tutto un insieme più o meno ben strutturato di parole); ma, poi, anche tutte quelle sensazioni di cui al momento non sappiamo dire sotto quali circostanze potrebbero essere percepite. Ora, la possibilità di sensazioni è una possibilità autentica solo se il corso dell'universo non ha un carattere deterministico, perché, in questo caso, le sensazioni o fatti non percepiti non sarebbero fatti possibili, ma impossibili.

Con il tramonto dell'*epistème* la categoria della possibilità acquista un ruolo sempre più determinante. In un contesto diverso, lo si è già riscontrato a proposito di Kierkegaard. Ma mentre per Kierkegaard la scienza moderna tende a sopprimere la fede (spiega ad esempio il peccato con una disfunzione organica) e suscita l'illusione di sapere qualcosa, quando invece non sa nulla circa il senso e il destino dell'uomo, Stuart Mill riconduce invece la religione entro i limiti dell'esperienza e riconosce alla scienza la capacità di interpretare il senso e la portata della religione – quella capacità che Feuerbach e in qualche modo Marx attribuiscono ancora alla filosofia o a un tipo di sapere in cui la filosofia è ancora presente.

5. Critica dell'assolutismo sociale

La critica all'assolutismo è sviluppata da Stuart Mill anche in relazione alla vita individuale e sociale dell'uomo. Come, in relazione alla natura, la possibilità della predizione scientifica non implica il

determinismo, così non lo implica la possibilità di prevedere il comportamento dell'uomo in base alla conoscenza del suo carattere, dei motivi che determinano le sue decisioni e delle sue abitudini. La scienza – in questo caso la psicologia, la sociologia, l'economia politica –, sulla base dell'osservazione delle uniformità del comportamento passato dell'uomo, può predire il comportamento futuro dell'individuo e della società con lo stesso grado di certezza con cui l'astronomia, ad esempio, predice il comportamento futuro degli astri; ma, appunto per questo, tale possibilità di previsione esclude ogni "fatalismo" ed è perfettamente conciliabile col nostro "sentimento di libertà". Tale sentimento è l'esperienza dell'aspetto tipicamente umano del divenire, ossia è l'esperienza del nostro non essere costretti, nelle nostre decisioni, da alcuna forza esterna. E anche in questo caso la previsione scientifica, a differenza della previsione in cui l'*epistème* consiste, non vanifica la libertà del divenire umano.

Anche per Stuart Mill, quindi, ogni ordinamento statale che limiti la libertà e la spontaneità dell'uomo è in contraddizione con ciò che non può essere negato: la realtà concreta e dinamica dell'individuo umano. Anche il socialismo, che pure ha il merito di condannare le ingiustizie sociali, può diventare uno strumento di oppressione dell'individuo.

Queste tesi – diciamolo ancora – che sono divenute luoghi comuni della cultura europea, non sono forme della retorica politica solo se vengono intese come espressioni della coscienza che ogni forma di assolutismo è negazione dell'esperienza del divenire e innanzitutto della spontaneità e libertà, in quanto forme umane del divenire.

Come già si è osservato, a questo punto il problema è di determinare in modo rigoroso la configurazione e le modalità del divenire e quindi dello sviluppo umano.

Da parte sua, anche per Stuart Mill – come per Stirner, Marx, Feuerbach, e come per Jeremiah Bentham (1748-1832), che ha esercitato una notevole influenza su Mill – l'uomo è l'individuo umano che nel suo agire tende a massimizzare il piacere e a minimizzare il dolore (questa era appunto la tesi "utilitaristica" di Bentham), ma che proprio per questo è spinto sempre a desiderare la felicità altrui come componente della propria. Lo sviluppo dell'umanità mostra un'intensificazione crescente di questa tendenza e della tendenza, nelle società umane, a tenere sempre più conto delle aspirazioni degli uomini. Questo significa che la generalizzazione induttiva consente di formulare la legge del *progresso* del genere umano.

Marx critica Stuart Mill per aver voluto conciliare in modo eclettico i principi dell'economia borghese da A. Smith a Ricardo con le richieste di emancipazione del proletariato. E certamente molto diversa è l'impostazione che i due filosofi danno alla logica delle scienze sociali. Soprattutto, Stuart Mill, a differenza di Marx,

considera le leggi della produzione capitalistica come “leggi reali della natura”. Ma per Marx le leggi naturali hanno una «bronzea necessità» di cui esse, secondo Stuart Mill, sono sprovviste; sì che l’affermazione marxiana del carattere storico della produzione capitalistica e l’affermazione di Stuart Mill del loro carattere di “leggi reali di natura” si collocano a una distanza inferiore a quella che si presenta a prima vista.

Ciò non deve peraltro far dimenticare che nel rapporto tra la scienza sociale marxiana e la scienza sociale positivista è già in atto quella contrapposizione tra logica dialettica e logica non dialettica che, da un lato, è uno dei modi emergenti in cui si presenta il contrasto tra *epistème* e scienza empirica nella filosofia contemporanea, e dall’altro lato costituirà una delle costanti più significative nel pensiero filosofico del XX secolo.

L'evoluzionismo e Spencer

1. *L'evoluzione*

Per il positivismo di Herbert Spencer (1820-1903) il “progresso” non è soltanto la caratteristica della realtà sociale (come accade nel pensiero di Comte e di Stuart Mill), ma anche della realtà naturale e di ogni aspetto del mondo. Anche la natura e ogni aspetto del mondo si realizzano cioè secondo quello stesso schema di sviluppo – l’“evoluzione” – che è proprio del divenire della società. Nel contempo, nella filosofia di Spencer, il positivismo si lascia alle spalle l’impostazione di tipo empiristico, propria della filosofia di Stuart Mill, e fa propria, in modo esplicito, la distinzione kantiana tra fenomeno e cosa in sé.

L’evoluzionismo di Spencer si forma parallelamente all’indagine che C. Darwin (1809-1882) ha sviluppato sull’evoluzione delle specie viventi e che costituisce uno degli episodi più importanti della storia della scienza. Affermare l’evoluzione delle specie viventi – cioè la graduale trasformazione delle specie più elementari in specie più complesse e, appunto, più evolute – significa infatti smantellare una delle strutture che più tenacemente si sono presentate come *immutabili* lungo il corso della cultura occidentale.

Il più antico pensiero greco aveva già sostenuto l’evoluzione delle specie viventi; ma proprio la volontà aristotelica di anteporre i dati dell’osservazione a qualsiasi interpretazione teorica aveva condotto a escludere l’esistenza di una trasformazione che conduca da una certa specie a una specie differente. Stando a un certo livello dell’osservazione è infatti plausibile affermare che gli animali acquatici invecchiano ed escludere che essi si trasformino in animali terrestri. Questa trasformazione non è cioè osservabile – non è osservabile all’interno di quel certo livello di osservazione.

Su questa base, a partire da Aristotele, le specie sono sì intese come sottoposte a generazione e corruzione, ma come rigorosamente identiche a sé stesse, non trasformabili in specie diverse, e dunque, in questo senso, immutabili, “fisse”. Sino al XIX secolo il “fissismo” delle specie è uno dei capisaldi della scienza biologica.

La teoria dell’evoluzione distrugge questo aspetto di immutabilità della realtà diveniente, sulla base di una forma più raffinata di osservazione, che si rivolge a quelle variazioni minimali e progressive della specie, alle quali Darwin ha prestato per la prima volta

attenzione in modo sistematico. La trasformazione delle specie è dovuta alla circostanza che la loro maggiore o minore capacità di adattarsi all'ambiente fa sì che nella lotta per l'esistenza sopravvivano gli individui e le specie più dotati, che trasmettono alla loro discendenza i caratteri che han loro consentito di sopravvivere e che, separandosi dai caratteri soccombenti, determinano una trasformazione, sia pure minima, della specie. L'evoluzione biologica è quindi una forma di progresso, che conduce dalle forme di vita meno idonee a quelle più idonee alla sopravvivenza. Tali forme sono anche le più complesse e articolate, perché di fronte alle diverse sollecitazioni dell'ambiente hanno reagito in modo differenziato, sviluppando e rendendo permanente tale loro reazione.

2. *Carattere fenomenico dell'evoluzione*

L'evoluzione, scrive Spencer, «va dal semplice al complesso attraverso differenziazioni successive». Essa è “il fondo di ogni progresso”: non solo in campo biologico e geologico, ma anche nello sviluppo della società, del linguaggio, della cultura, dello stesso apparato conoscitivo dell'uomo. «Dai più antichi mutamenti cosmici di cui vi sia traccia, fino agli ultimi risultati della civiltà, la trasformazione dell'omogeneo in eterogeneo è l'essenza stessa del progresso.»

Ciò significa che il mondo è divenire e che il divenire segue una direzione imm modificabile: quella stessa – il passaggio dall'omogeneo all'eterogeneo, dall'indeterminato al determinato – che, indicata sin dall'inizio dal pensiero greco, si ripresenta nel concetto hegeliano dello sviluppo dell'Idea – lo sviluppo che appunto procede dal semplice al complesso. Tuttavia il concetto spenceriano di evoluzione si costituisce all'interno di un contesto che guarda a Kant piuttosto che a Hegel.

Anche Marx – che voleva dedicare a Darwin il libro I del *Capitale* – vede una radice comune dello sviluppo sociale e dello sviluppo biologico e concepisce la propria analisi della società come il corrispettivo, in sede sociale, della teoria biologica dell'evoluzione. Ma per Marx l'evoluzione è la legge della realtà in sé stessa – il concetto di evoluzione è cioè riportabile al concetto di sviluppo dialettico (dove, peraltro, sappiamo, la dialettica hegeliana dell'Idea viene “rovesciata” e rimessa “con i piedi per terra”). Per Spencer, invece, l'evoluzione è la struttura fondamentale *dei fenomeni*, non della realtà in sé stessa, che è “l'Inconoscibile”.

Per questo aspetto anche Spencer partecipa al movimento di ritorno a Kant, che prende sempre più piede dopo la filosofia hegeliana. E l'affermazione dell'Inconoscibile, ossia dell'inconoscibilità delle cose in sé stesse, consente, a Spencer come a Kant, di conciliare la scienza con la religione: non con l'aspetto dogmatico della religione, ma con la religione che, al di là della propria interpretazione del “mistero” del

mondo, è il riconoscimento dell'esistenza e dell'insuperabilità di tale mistero, ossia è la consapevolezza che qualsiasi sviluppo della scienza non potrà mai togliere il velo che nasconde all'uomo il senso ultimo della realtà. E, a sua volta, la scienza non dovrà essere concepita come conoscenza delle cose in sé, ma come conoscenza dei fenomeni, che per quanto abbia a estendersi non potrà mai cogliere – conformemente all'insegnamento kantiano – la fisionomia dell'Inconoscibile.

D'altra parte, i fenomeni (oggetti empirici e categorie, io e non-io) sono prodotti dall'Inconoscibile, sono cioè effetti condizionati della causa incondizionata, sì che la conoscenza del carattere evolutivo del mondo, cogliendo la struttura fondamentale dei fenomeni, mette di fronte al modo in cui l'Inconoscibile si presenta nella coscienza dell'uomo.

3. *Evoluzione e "forme a priori"*

Ma appunto perché l'evoluzione è la legge fondamentale di ogni fenomeno, a tale legge sottostanno anche tutte le categorie e le forme *a priori* dell'esperienza. L'atteggiamento di Spencer relativamente alle *a priori* kantiane è profondamente omogeneo all'atteggiamento assunto da Darwin nei confronti dell'immutabilità della specie.

Per Kant, infatti, l'apparato delle forme *a priori* esiste immutabilmente in ogni uomo: alla base dell'*epistème* riflessa esiste una sorta di *epistème* naturale costituita appunto dalla struttura immutabile della mente umana. In questo modo, è l'evoluzione, ossia il divenire del mondo, che si adatta alle forme *a priori* della conoscenza.

Ma se ci si rende conto che il divenire non può adattarsi ed essere controllato da forme conoscitive che, come le forme *a priori* kantiane, pretendono valere come immutabili e indipendenti dal divenire – e anche in Spencer questa consapevolezza ha una funzione determinante –, si deve allora concludere che sono le forme della conoscenza umana a presentarsi come risultato dell'adattamento dell'individuo cosciente alle sollecitazioni imputabili al divenire dell'ambiente in cui l'uomo vive. Come le forme biologiche, anche le forme conoscitive, e quindi anche le forme *a priori*, sono il risultato dell'adattamento dell'uomo all'incessante trasformazione dell'ambiente – ossia sono risultato dell'evoluzione.

Ogni conoscenza *a priori*, pertanto (e quindi ogni verità, principio, legge), è priva di valore assoluto, non solo perché essa ha un carattere fenomenico – fin qui Spencer è d'accordo con Kant –, ma anche perché essa è relativa a una determinata fase dell'evoluzione e sarebbe diversa se le sollecitazioni dell'ambiente fossero state diverse. Ed è chiaro che queste conclusioni relativistiche devono valere anche per i principi morali e sociali. Non esiste cioè una condotta morale e organizzazione sociale che abbiano valore assoluto, giacché anch'esse

sono il risultato dell'adattamento via via modificantesi dell'uomo alle trasformazioni dell'ambiente.

Appare, da quanto si è detto, come la filosofia di Spencer sia un esempio considerevole dell'atteggiamento (sempre più consistente nel pensiero contemporaneo, da Schopenhauer a Marx, da Nietzsche a Freud) che considera la coscienza come determinata da condizioni extraconoscitive: l'atteggiamento per il quale la volontà, o la prassi, o – come appunto Spencer ritiene – l'adattamento all'ambiente nella lotta per la sopravvivenza, sono le condizioni che spiegano la formazione e lo sviluppo dell'apparato conoscitivo dell'uomo.

Poiché l'adattamento all'ambiente richiede tempi lunghissimi, Spencer può affermare che i principi logici e morali e le intuizioni di spazio e tempo sono qualcosa di cui l'*individuo* umano è dotato sin dall'inizio della sua esistenza – e in questo senso esse sono *a priori* rispetto all'esperienza –, ma che la *specie* umana ha acquisito progressivamente nella lotta per l'esistenza. Come le specie biologiche attualmente esistenti, così le forme *a priori* della conoscenza e dell'azione attualmente possedute dalla razza umana sono il risultato della “selezione naturale” che favorisce i comportamenti conoscitivi e pratici che meglio si sono adattati alle sollecitazioni dell'ambiente.

4. *Il liberalismo*

Nell'ambito sociale l'evoluzione conduce di per sé stessa al progressivo dissolvimento di ogni apparato che, come quello *statale*, ostacola il differenziarsi e il determinarsi della società, ossia ostacola il passaggio dall'omogeneo all'eterogeneo. Poiché questo passaggio non è istantaneo, ma, all'opposto, richiede tempi lunghissimi, in ogni processo evolutivo devono esistere fattori che ostacolano l'evoluzione e che in essa vengono progressivamente eliminati. In campo sociale questi fattori sono costituiti soprattutto dal potere statale, che ostacola l'iniziativa e lo sviluppo degli individui e che Spencer chiama “regime militare”. Egli interpreta il proprio tempo come passaggio dal “regime militare” al “regime industriale”.

Quest'ultimo è basato sull'iniziativa indipendente degli individui, che non sono disposti a vedere limitata la loro attività e produttività dall'intervento dello Stato e che realizzano un tipo di cooperazione libera e non più coartata come nel regime militare. Il *liberalismo* è cioè per Spencer una conseguenza naturale dell'evoluzione. Ed è possibile prevedere una terza fase, nello sviluppo sociale, in cui la cooperazione non si fonda più sull'egoismo, come avviene nel regime industriale, ma sull'altruismo.

Proprio perché l'emancipazione sociale – la liberazione del divenire umano – è un portato dell'evoluzione, che è inevitabile ma che richiede tutta una serie di gradi intermedi che non possono essere saltati, ne viene che ogni forma di intervento, la quale, come quella

dello Stato o quella rivoluzionaria più o meno utopistica, si proponga di accelerare il processo di emancipazione, non fa che intralciare e ritardare l'emancipazione oggettiva della società. «Come non si può abbreviare la via tra l'infanzia e la maturità, evitando quel noioso processo di accrescimento e di sviluppo che si opera insensibilmente con lievi incrementi, così non è possibile che le forme sociali più basse divengano più elevate, senza attraversare piccole modificazioni successive.»

In questo privilegiare l'*oggettività* dell'evoluzione sociale, rispetto alla *soggettività* dei progetti di riforma e rivoluzione, Spencer sviluppa un tema che non solo lo porta più vicino a Comte che a Mill, ma che inoltre presenta notevoli analogie con la riflessione marxiana sulla natura dello sviluppo storico. Certo, il liberalismo di Spencer è in opposizione al comunismo di Marx, ma, anche qui, sia il liberalismo sia il comunismo si presentano come volontà di eliminare ogni struttura rigida e immutabile che ostacola il divenire dell'uomo.

Tuttavia, sia Marx sia il positivismo di Comte e Spencer tengono ancora in vita quella struttura rigida e immutabile del divenire, che consiste nel concepire il divenire come progresso inevitabile, ossia come processo unidirezionale e quindi predeterminato.

Su questo punto la posizione di Stuart Mill è più avanzata, perché in lui è del tutto esplicita la consapevolezza che la legge del progresso, in quanto legge induttiva, è priva di valore assoluto. Al di fuori del positivismo, ancora più radicale è la critica di Kierkegaard (cfr. cap. VII) a ogni filosofia della storia che creda di scorgere una legge e una direzione del divenire. Nel pensiero di Nietzsche (cfr. cap. XI) questo tipo di critica giunge alle conseguenze estreme. Correlativamente, viene in primo piano l'affermazione del carattere casuale del divenire.

5. Il concetto di "caso" e la critica di Ardigò a Spencer

Ma già nella teoria darwiniana dell'evoluzione il concetto di "caso" ha una funzione significativa. Le differenze individuali che vengono sottoposte alla selezione dell'ambiente emergono infatti casualmente. E il concetto di "caso" acquista una particolare importanza anche nel positivismo di Roberto Ardigò (1828-1920), che, pur sviluppando il pensiero di Spencer, lo rende più coerente alle esigenze del divenire.

Se intendere il divenire come progresso significa continuare a sottoporlo a uno schema immutabile che ostacola l'imprevedibilità del divenire, il riconoscimento della presenza del caso nell'evoluzione tende all'eliminazione di questo ostacolo. Per Ardigò il determinismo dell'evoluzione non è assoluto, perché se la configurazione esistente dell'universo è determinata da una serie necessaria di cause, tuttavia infinite altre configurazioni dell'universo si sarebbero potute realizzare invece di essa.

Riprendendo la definizione aristotelica di "caso", Ardigò afferma

che il realizzarsi di una configurazione piuttosto di un'altra è dovuta al caso, perché se ogni serie causale è necessaria e determinata, non è invece necessaria e determinata l'intersecazione delle diverse serie, e la configurazione dell'universo è appunto costituita dall'insieme di tali intersezioni.

Pertanto, se per Spencer la struttura del pensiero umano non ha valore assoluto perché essa è il risultato dell'evoluzione, per Ardigò tale struttura è priva di valore assoluto perché è una «formazione accidentale» che si è realizzata per il succedersi di «accidentalità infinite, succedutesi e aggiuntesi a caso le une alle altre». E appunto perché nel divenire è presente il caso, il divenire è imprevedibile e indeterminato, sia negli eventi della natura, sia negli eventi umani. Questi ultimi sono “liberi” perché la complessità della costituzione pratica dell'uomo è enormemente superiore alla complessità degli eventi naturali e quindi si presta a un numero immensamente maggiore di combinazioni.

Ardigò opera un assestamento del pensiero di Spencer anche in relazione alla teoria dell'Inconoscibile. Ardigò si rende conto che la scienza positiva deve respingere la metafisica tradizionale, perché quest'ultima considera i fatti naturali come fenomeni mutevoli e accidentali di una sostanza eterna e immutabile, e non comprende che, all'opposto, la vera realtà sono i fatti e il processo in cui essi si realizzano e si distruggono e che la sostanza eterna e immutabile è una semplice astrazione priva di realtà. Si tratta, qui, dello stesso tipo di critica rivolto da Feuerbach e Marx alla metafisica hegeliana (e, attraverso questa, a ogni forma di metafisica).

Ora, anche il concetto spenceriano dell'Inconoscibile ha un carattere metafisico, sia pure mascherato dall'intonazione di tipo kantiano. L'Inconoscibile contiene infatti il significato ultimo dell'universo e l'origine prima e il fine ultimo di esso. Sono sì un mistero, ma esistono; e la loro esistenza rende impensabile l'imprevedibilità e l'indeterminatezza dell'evoluzione. Il carattere di totalità, che è presente nell'Inconoscibile di Spencer e che forma il quadro dei processi parziali della realtà e della conoscenza, non è necessario cercarlo al di fuori dell'evoluzione, ma è dato dallo stesso omogeneo originario – Ardigò lo chiama “indistinto” – da cui l'evoluzione si sviluppa. E l'“indistinto” non è uno stato di cose che esiste separatamente dalla sensazione, ma è lo stesso sentire originario, è la stessa unità originaria della dimensione psichica e di quella fisica, che va progressivamente distinguendosi e determinandosi. Si distingue innanzitutto nell'io e nel non-io, e poi nelle articolazioni interne di queste due dimensioni.

Il tipo di critica che Ardigò rivolge all'affermazione spenceriana dell'Inconoscibile è sostanzialmente riportabile alla critica rivolta

dall'idealismo alla distinzione kantiana tra noumeno e fenomeno. Per Spencer, infatti, l'Inconoscibile è l'Assoluto, e si deve affermare che l'Assoluto esiste, perché la conoscenza umana è relativa. Ardigò nega appunto, con atteggiamento idealistico, la relatività della conoscenza umana, osservando che relativa è ogni conoscenza particolare, ma non la totalità del conoscere.

All'interno della storia della distruzione degli eterni e degli immutabili, che caratterizza la filosofia contemporanea, si ripresenta cioè la successione, tipica della filosofia moderna (cfr. *La filosofia II*, cap. I, § 6; cap. IV, § 1; cap. XX, § 4), dell'identità immediata di certezza e verità (= realismo), della opposizione di certezza e verità (Cartesio-Kant) e dell'identità mediata di certezza e verità. Sia pure con molta cautela, si può dire che questa successione si manifesta anche nello sviluppo della filosofia positivista.

Per Ardigò, comunque, l'indistinto originario non è l'Inconoscibile, ma è la totalità, l'infinito stesso, che è noto, avvertito in modo soltanto indistinto – e pertanto è l'*ignoto* – e che va indefinitamente distinguendosi nella realtà e nella mente. Esso sta al fondo del pensiero e assiste il pensiero anche quando quest'ultimo lo perde di vista per fissarsi nella considerazione del distinto, ossia del finito. Il pensiero di un singolo è ciò che esso è solo per la sua “partecipazione col tutto” che sta al fondo di ogni pensiero. Cade così il tentativo di Spencer di conciliare scienza e religione.

Oltre il rimedio: Nietzsche

1. *Il divenire e il superuomo*

Il pensiero di Nietzsche (1844-1900; cfr. Nbb 1) esprime in modo radicale il diverso atteggiamento che l'uomo moderno assume di fronte al divenire.

L'atteggiamento tradizionale dell'uomo europeo consiste, per Nietzsche, nel predisporre un rimedio e una difesa contro la minaccia e il terrore del divenire. E il "sentimento di sicurezza" è l'elemento decisivo dell'allestimento di tale riparo e difesa. Il desiderio di sicurezza produce infatti la "volontà di verità", la volontà cioè che esista un ordinamento vero del mondo, rispecchiantesi nei principi della metafisica (cioè dell'*epistémè*), della morale e del cristianesimo.

Ma quando l'esistenza diventa meno pericolosa e la paura regredisce, «nasce allora un piacere dell'insicurezza», dell'incertezza, della temerarietà, che si unisce alla coscienza sempre più netta che «il rimedio è stato peggiore del male». Il gigantesco edificio costruito dalla cultura e dalla civiltà occidentali per proteggere l'uomo dal caos e dall'irrazionalità del divenire – un edificio che culmina e si riassume nel concetto di Dio – ha finito cioè col gravare l'esistenza dell'uomo con un peso ben più insopportabile di quello costituito dalla stessa minaccia del divenire.

D'altra parte, il "piacere dell'insicurezza" (la «felicità di constatare ovunque incertezza e temerarietà») è ben lontano dall'essere un atteggiamento di massa: solo i "grandi scopritori" ne sono partecipi: esso richiede un nuovo tipo di umanità – un "superuomo", come Nietzsche si esprime –, che non indietreggia e non cerca di proteggersi dal divenire della vita, ma ne è l'accettazione incondizionata e "felice": è "il dire sì" alla vita persino nei suoi aspetti più terribili, più oscuri e più aspri, sì che il "piacere dell'insicurezza" viene a comprendere il "piacere del nostro annientamento".

In altri termini, mentre l'uomo – l'uomo tradizionale, il "gregge", i cui bisogni sono stati ereditati ed espressi dai filosofi –, di fronte al dolore della vita, raggiunge la propria salvezza considerando il dolore come apparenza della vita vera che sta al di là dell'apparenza, invece il superuomo sa che la vita vera è orrore e dolore e, ciononostante, non si ritrae e non fugge da essa – come aveva invece proposto Schopenhauer, sulle tracce del buddhismo –, ma la accetta e la ama gioiosamente.

La critica che Nietzsche rivolge a ogni verità definitiva e a ogni struttura permanente e immutabile della realtà, ha il proprio fondamento – per un verso – nella consapevolezza, particolarmente acuta nel pensiero nietzschiano, che ogni forma definitiva, permanente, immutabile tende a irrigidire e a negare la continua innovazione e il continuo differenziarsi del divenire.

Per altro verso, quella critica ha il proprio fondamento nella scoperta – uno dei maggiori contributi della filosofia di Nietzsche – che tutte le grandi costruzioni del sapere tradizionale, dai principi della metafisica, dell'arte e della morale ai “valori” della società e alle norme della condotta degli individui e dei gruppi umani, consentono di rendere sopportabile la vita, cioè sono gli strumenti fondamentali con cui l'uomo ha tentato di raggiungere il piacere e di fuggire il dolore. Strumenti che hanno consentito all'uomo di sopravvivere, ma che sono stati fatti passare come verità. Menzogne e illusioni utili alla sopravvivenza, errori vitali mascherati da verità.

Ma intanto è chiaro che se ogni “verità” è menzogna e se i valori tradizionali sono espressione della menzogna, l'unico valore reale è la forza, la potenza, la capacità di dominare uomini e cose. Ed è proprio in nome della forza e della “volontà di potenza” che il superuomo, completamente disincantato rispetto a tutte le illusioni, non si arrende, non fugge e non si dispera di fronte al divenire, ma si identifica a esso incondizionatamente. La gioia, il piacere, la felicità di questa identificazione esprimono appunto l'incondizionatezza dell'identificazione, ossia la potenza del superuomo, la sua potenza vincente rispetto alle forme tradizionali della volontà di potenza (le forme cioè che tentano di dominare il divenire costruendo un mondo “vero” alle spalle del cosiddetto mondo apparente).

2. Lo sviluppo storico del pensiero

Per Nietzsche, l'umanità del futuro – il superuomo – è insieme il riaffacciarsi del tipo più antico dell'uomo europeo: l'uomo greco che precede il razionalismo socratico e che si incarna soprattutto nei grandi poeti tragici, Eschilo e Sofocle. La tragedia greca, infatti, non è pessimismo (come riteneva Schopenhauer), non è tentativo di affrancarsi dal terrore mediante la “purificazione” (“catarsi”, diceva Aristotele), ma è la volontà di accettare fino in fondo ogni aspetto del divenire della vita.

Con Socrate e la filosofia incomincia la “decadenza” dello spirito greco originario – quello che Nietzsche chiama “spirito dionisiaco” –, cioè incomincia l'atteggiamento che afferma l'esistenza di un senso e di un ordine “vero” della realtà. Il secolo XIX è per Nietzsche lo sviluppo estremo della decadenza. Lo sviluppo estremo consistente nel crollo stesso di quel senso e ordine “veri” del mondo.

Il “nichilismo” è appunto, per Nietzsche, la situazione in cui l'uomo

europeo non è più in condizione di credere alla verità e ai valori della tradizione, e quindi la vita gli si presenta priva di senso e di valore, senza che egli abbia ancora potuto imboccare la strada del superuomo.

Dal punto di vista più propriamente filosofico, Nietzsche considera lo sviluppo storico del rapporto tra certezza e verità in modo analogo a quello hegeliano (cfr. *La filosofia II*, cap. XX, § 4). Dapprima – rileva Nietzsche – nella filosofia greca il pensiero filosofico (la “certezza”) è fatto coincidere con la verità. Poi, con Kant, il mondo vero diventa inattuabile, sconosciuto (opposizione di certezza e verità), ma rimane pur sempre al centro dell’interesse umano. Riferendosi poi al modo in cui l’insconosciuto si presenta nel positivismo, Nietzsche rileva come l’insconosciuto divenga sempre meno consolante e salvifico e come alla sua perdita di importanza (e, in generale, alla perdita di importanza di ogni ricerca dell’origine, del significato e del fine del mondo) corrisponda una sempre maggiore importanza della realtà che ci è più vicina.

Il “mondo vero” viene allora negato; ma «col mondo vero abbiamo eliminato anche quello apparente» (fenomenico), nel senso che – come appunto sostiene l’idealismo – si può parlare di mondo apparente solo in relazione a un mondo vero in sé, e se quest’ultimo non esiste non esiste nemmeno l’apparenza come apparenza. L’unico mondo è questo, che si presenta minaccioso e terrificante e dove la certezza dell’uomo ha come contenuto la minaccia e l’imprevedibilità caotica e irrazionale delle cose.

Ma se Nietzsche è d’accordo con l’idealismo che l’unico mondo reale è il mondo dell’esperienza, non è poi più d’accordo col tentativo dell’idealismo di mostrare che le contraddizioni dell’esperienza si risolvono in una suprema sintesi razionale, salvatrice e consolatoria.

3. *L’arte e la scienza*

Per Nietzsche, come per Schopenhauer e il positivismo, la filosofia non è separabile dalle scienze naturali. Tale separazione, infatti, ha senso solo se la filosofia è intesa come *epistémè*. Tuttavia Nietzsche spinge all’estremo un atteggiamento già presente nel positivismo e consistente nel riconoscere che al sapere scientifico non si può attribuire il carattere di verità assoluta e definitiva. Ma mentre per il positivismo questo significa che la scienza ha un valore ipotetico più o meno confermato dall’esperienza, per Nietzsche significa invece che la scienza è *errore*: una struttura coerente di errori indispensabili alla sopravvivenza dell’uomo e formati nel lunghissimo periodo di adattamento dell’uomo all’ambiente.

Come per Spencer, anche per Nietzsche l’apparato delle forme *a priori* kantiane è il risultato di una genesi storica. Ma, a differenza di Spencer, Nietzsche rileva che anche la scienza, i cui principi si fondano su quell’apparato, falsifica il divenire perché ne elimina

l'imprevedibilità e l'innovazione per renderlo calcolabile e controllabile; sì che anche la scienza, come la metafisica, la morale e la religione, è errore – e l'apparato delle forme *a priori* è un «compendio di una moltitudine di errori dell'intelletto».

Ma, appunto, si tratta di un errore indispensabile, che serve a impedire che la costruzione delle illusioni che rendono tollerabile l'esistenza, e che la metafisica, l'arte e la religione provvedono ad alimentare, non giunga a un punto di “surriscaldamento”, dove l'utopia del rimedio diventa ingenuità. In particolare, la scienza si ricollega all'arte e ne è in qualche modo lo sviluppo, perché è stata l'arte – e non la metafisica o la religione – a favorire quel “culto del non vero” e della finzione, che la scienza sviluppa e rafforza quando presenta sé stessa come non depositaria di alcuna verità definitiva. L'arte ha reso cioè sopportabile il modo in cui oggi si presenta la scienza.

E si badi che Nietzsche afferma questo in un periodo in cui si affacciano nella scienza solo i primi timidi riconoscimenti della distanza incolmabile che esiste tra verità definitiva e sapere scientifico. «La nostra ultima gratitudine verso l'arte. Se non avessimo consentito alle arti ed escogitato questa specie di culto del non vero, la cognizione dell'universale non verità e menzogna che ci è oggi fornita dalla scienza – il riconoscimento dell'illusione e dell'errore come condizioni dell'esistenza conoscitiva e sensibile – non sarebbe affatto sopportabile. Le conseguenze dell'*onestà* sarebbero la nausea e il suicidio.»

Poiché ciò che noi chiamiamo “mondo” «è il risultato di una quantità di errori e di fantasie che sono sorti a poco a poco nell'evoluzione complessiva degli esseri organici», la filosofia e la scienza autentiche non hanno ed è impossibile che abbiano il compito di «infrangere il potere di antichissime abitudini della sensazione», per portarci al di là di essa, nel mondo delle cose in sé, ma devono rischiare la storia della nascita, cioè la “genesì” del mondo come rappresentazione, consentendo così di collocarsi «al di sopra dell'intero processo» e di prendere coscienza dell'errore come errore e della sua inevitabilità.

4. *Inutilità della morale*

Se il “mondo” è il risultato di una massa gigantesca di errori e di una abitudine consolidata alle fantasie, illusioni che agiscono già al livello della sensazione, la “morale” è il termine che per Nietzsche indica quella parte del “mondo” che comprende gli errori capitali della “razza umana” – gli errori della metafisica, della religione, dell'arte. Ma, anche in questo caso, si tratta di comprendere che la “morale” è un errore vitale e qual è la genesi di quest'errore.

In questa ricostruzione genetica delle forme dell'errore, Nietzsche

sviluppa un tipo di analisi analogo a quello di Marx per almeno due motivi. Innanzitutto, come Marx mostra la genesi storica e dunque il carattere storico dei rapporti di produzione capitalistici, che la società borghese ritiene invece eterni e immutabili, così Nietzsche mostra la genesi storica della “morale”, che la civiltà tradizionale europea ritiene (e in modo ancor più perentorio e intransigente) qualcosa di imm modificabile e di appartenente all'essenza dell'uomo.

In secondo luogo, si ripresenta in Nietzsche il rapporto marxiano tra struttura pratica (= esigenza, vita e attività immediata dell'uomo) e sovrastruttura ideologica (= le forme della cultura). Il principio di Marx che è la vita a determinare la coscienza, e non viceversa, è profondamente attivo anche nel pensiero di Nietzsche, che mostra come la “morale” (principi metafisico-religiosi e comportamento morale) sia qualcosa di derivato e di dipendente da ciò che vi è di più originario e di più temibile nell'uomo: i suoi impulsi e i suoi istinti primordiali, che scaturiscono tutti «dall'istinto di conservazione o, ancor più esattamente, dall'intenzione di procurarsi il piacere e di evitare il dolore».

Si può dunque dire che la “morale” (nel significato amplissimo che il termine possiede in Nietzsche) è il regno dell’“ideologia” (nel significato marxiano del termine). La virtù, l'altruismo, la sincerità, l'onestà, la giustizia, l'amore per la verità, per ciò che è alto, nobile, puro, per i grandi valori ai quali tutti si inchinano, sono le maschere sotto le quali si presenta il fondo tenebroso e violento dell'uomo, sono cioè la “sublimazione” di quell’“umano troppo umano” in cui consiste l'istinto di conservazione e di sopravvivenza. All'interno della civiltà consolidata, azioni e sentimenti appaiono e sono vissuti come “moralì” perché si è prodotta una forma decisiva di dimenticanza, che fa perdere di vista come tali azioni e sentimenti fossero prodotti nella società originaria per “utilità comune”; sì che in seguito furono prodotti dalle generazioni successive per altri motivi (paura, rispetto per chi li raccomandava o esigeva, abitudine, ecc.), che vivono sovrapposti al motivo originario: l'*utilità*. E divenuta dunque “morale” l'azione di cui è stato dimenticato che il suo principale motivo era stato la sua utilità per un certo gruppo sociale.

La morale è quindi una forma di “autoscissione dell'uomo”. Chi dà la vita per la patria o per il prossimo non è un altruista (non compie uno di quei miracoli che Schopenhauer chiamava “impossibili eppure reali”): avviene soltanto che costui ami qualcosa di sé (ad esempio le sue convinzioni sulla patria e sul prossimo) più di qualche altra cosa di sé (la vita di cui egli fa dono), e quindi “scinda il suo essere e ne sacrifichi una parte all'altra”. Non accade nulla di diverso quando un caparbio preferisce farsi ammazzare piuttosto che cedere il passo a un altro. In questa autoscissione l'uomo considera come altro da sé quella

parte di sé che è da lui preferita. Appunto così si produce l'alienazione religiosa, come già Hegel, Feuerbach, Stirner, Marx avevano in vari modi indicato. L'uomo considera cioè come altro da sé le sue convinzioni sul bene, la giustizia, la potenza suprema.

Da questa ricostruzione genetica delle varie forme della morale (e quindi della verità) – che mostra la nascita del razionale dall'irrazionale, di ciò che è morto da ciò che è vivo, della logica dall'illogicità, della contemplazione disinteressata dalla volontà bramosa e dagli istinti, dell'altruismo dall'egoismo, della verità dagli errori – deriva una delle tematiche centrali della psicoanalisi freudiana: la spiegazione della vita cosciente in base alle produzioni dell'inconscio.

D'altra parte, è rilevante, nei testi di Nietzsche, la tendenza a concludere, dall'accertamento che la verità è utile, che la verità non è nemmeno tale – la tendenza cioè a considerare la possibilità di una ricostruzione genetica dei contenuti della morale come prova del loro carattere erroneo. Questo, anche se, certamente, è tutt'altro che assente nelle opere di Nietzsche l'argomento fondamentale per dimostrare il carattere erroneo, "ideologico" della morale: l'argomento affermatore che ogni verità definitiva e ogni struttura eterna e immutabile tendono a soffocare e vanificare quel divenire che esse vorrebbero controllare e dominare.

5. Genealogia del soggetto e del pensiero

Ci si convince che esistono azioni morali non solo perché si dimentica la loro iniziale utilità per i gruppi umani, ma anche perché si crede che il soggetto possa avere una conoscenza di sé stesso e dei motivi che lo spingono ad agire. E invece anche il nostro mondo interiore, il mondo della coscienza, appartiene, come la natura esterna, al "mondo", ossia alla dimensione che, se è corredata da tutti gli errori che rendono sopportabile la vita, d'altra parte è «il regno dell'incerto, del mutevole, di ciò che è capace di trasformarsi, che ha molti significati» – un mondo "pericoloso" che non ha nulla a che vedere con «il mondo semplice, uguale a sé stesso, prevedibile, fisso», in cui viene avvolto il mondo reale e a cui «i filosofi, come eredi dei bisogni del gregge e delle angosce del gruppo, hanno finora tributato i più alti onori».

Pertanto, come ci sfugge il senso degli eventi della natura, così ci sfugge il senso delle nostre azioni, che possono venire interpretate in un'infinità di modi diversi. Tutto ciò di cui acquistiamo coscienza è costruito, semplificato, schematizzato, interpretato, ossia è l'effetto dell'attività dei nostri istinti che lottano per il potere. Tutte le motivazioni che diamo alle nostre azioni, e tutti i nostri scopi consapevoli sono "fenomeni di superficie", dietro i quali sta la lotta dei nostri istinti per il potere.

Non si può quindi nemmeno parlare di libertà dell'uomo, o del soggetto, giacché la libertà sottintende la capacità di conoscere, controllare e dominare ciò che ci spinge ad agire. (Si dice che da ultimo ci si decide per il motivo più potente, ma in realtà «è il motivo più potente che decide di noi».) Anzi, non si può parlare nemmeno di "soggetto" e di un "autore" dell'attività psichica, perché anche il soggetto, l'"io", la *res cogitans* è una delle forme emergenti di quelle strutture stabili, permanenti, unificatrici, con le quali l'istinto di conservazione si garantisce contro l'instabilità e imprevedibilità del divenire.

La "genealogia" della morale è quindi, insieme, genealogia del pensiero, ricostruzione della genesi delle forme del pensiero dall'istinto di conservazione e di dominio. Il soggetto conoscente è guidato da una "legge generale" (ereditata dagli organismi inferiori). Tale legge è il profondo, insopprimibile bisogno di conoscere ogni cosa come cosa in sé e come oggetto identico a sé stesso, come oggetto che esiste di per sé e che rimane sempre uguale e immutabile. La legge generale della conoscenza è il bisogno cioè di conoscere *sostanze* attorno alle quali possa unificarsi e organizzarsi il mondo caotico e imprevedibile del divenire. In questo bisogno si esprime appunto il bisogno di essere assicurati ai fini della conservazione del proprio essere.

Ma il mondo non è costituito da sostanze (comunque la sostanza sia concepita lungo la storia del pensiero filosofico): è l'istinto di conservazione che attrezza il mondo con sostanze, e cioè che *vuole* un mondo costituito da sostanze. Una forma emergente di sostanza è lo stesso soggetto conoscente (l'io, l'anima, ecc.). La forma suprema di sostanza è la sostanza divina, che esplica in sommo grado la funzione assicuratrice della sostanza.

Considerazioni analoghe sono sviluppate da Nietzsche a proposito delle categorie dell'"essere", dell'"unità", dell'"essenza", della "permanenza", dell'"evidenza" e, in generale, di tutte le categorie del pensiero filosofico. L'espressione nietzschiana "Dio è morto" esprime in modo pregnante la complessa operazione di analisi "genetica", che riconduce non all'"essenza dell'uomo" o all'uomo singolo (come in Feuerbach e in Stirner), ma all'istinto primordiale, alla volontà di conservazione e di potenza tutto ciò che vi è di "divino" – cioè di "morale" – nella nostra esperienza.

6. La critica dei "fatti" e l'interpretazione

Ma il pensiero di Nietzsche si spinge a una radicalità ancora maggiore. Non solo è radicale la sua negazione di ogni forma immutabile che riduce a identità prevedibile l'imprevedibile differenziarsi del divenire, ma è radicale il modo in cui considera il contenuto stesso del divenire. Infatti, non sono soltanto le categorie metafisiche a morire

con la morte di Dio: muore anche il “fatto” – quel “fatto” che il positivismo contrappone ai sogni della metafisica. «Contro il positivismo», per il quale «ci sono solo fatti», Nietzsche replica che «no, i fatti proprio non esistono, bensì esistono solo interpretazioni». Nessun fatto “in sé” è constatabile; sono constatabili solo fatti interpretati.

È, questo, come già sappiamo, un principio che acquista sempre più credito nella filosofia contemporanea, sia lungo la direzione che porta all'esistenzialismo e a Heidegger, sia lungo la direzione che conduce al pragmatismo e al neopositivismo. Si può dire che sia stato Nietzsche a formulare per primo questo principio col rigore più profondo.

Per lui, come per l'idealismo, il mondo dell'esperienza non è il fenomeno di una cosa in sé, ma è l'unico mondo reale. In questo senso, anche Nietzsche afferma l'identità (mediata) di “certezza” e “verità” (cfr. *La filosofia II*, cap. VI, § 4). Ma Hegel non solo sussume il mondo sensibile all'interno dell'Idea (la quale, per Nietzsche, è uno degli episodi salienti di Dio e della “morale”), ma continua a intendere i contenuti del mondo sensibile secondo le abitudini concettuali del senso comune. E vero che per Hegel, a differenza del senso comune, anche le determinazioni sensibili si contraddicono, ma tali determinazioni mantengono pur sempre la fisionomia che è loro riconosciuta dal senso comune. In altri termini, per l'idealismo le cose (uomini, piante, case, alberi, stelle, fiumi, mari, eventi ed eventi storici) esistono sì come contenuto del pensiero; ma, una volta detto questo, per l'idealismo l'esistenza di tali contenuti è fuori discussione, cioè è un *fatto*. A questi contenuti il realismo, il soggettivismo, il fenomenismo e l'idealismo assegnano collocazioni, ubicazioni, contesti concettuali diversi, ma in tutte queste posizioni filosofiche tali contenuti mantengono sempre il significato che è loro conferito dal senso comune. È proprio questo significato che Nietzsche mette in questione.

Di fronte al mondo, rileva Nietzsche, noi ci troviamo come di fronte a «un testo misterioso e non ancora decifrato», il cui senso si rivela ma insieme si complica sempre più nella molteplicità infinita delle interpretazioni. Ciò che è constatato non è un insieme di “fatti”, ma un “testo misterioso” che viene interpretato nei modi più diversi e contrastanti – anche se esistono interpretazioni consolidate e dominanti, che fanno credere nell'esistenza di un senso oggettivo del mondo, ossia nell'esistenza di un mondo di “fatti”.

Il “testo”, cioè il mondo verso il quale l'interpretazione si dirige, è il “caos”, cioè la pluralità diveniente e irrequieta degli elementi tra loro contrastanti e in contraddizione tra loro, privi di qualsiasi tipo di ordinamento e di qualsiasi senso. L'attività dell'interpretazione assume tali elementi come oggetto. Il “testo” è “dato”, “constatato”;

l'interpretazione è "qualcosa di aggiunto con l'immaginazione" al dato e al constatato. D'altra parte ogni dato e ogni constatato, a guardar meglio, si presenta sempre come qualcosa di interpretato e costruito, mai come oggetto di una intuizione – sì che il "testo" tende sempre a fare un passo indietro rispetto al punto in cui si crede di averlo individuato.

Non solo, ma l'affermazione che tutto ciò che esiste nel mondo è interpretato non equivale all'affermazione che tutto è soggettivo, perché anche quest'ultima è un'interpretazione, anche il "soggetto" è il risultato di una interpretazione (non è un dato, un fatto, ma è aggiunto con l'immaginazione), giacché non è necessario che dietro l'interpretazione esista l'interprete, come non è necessario – ma è "invenzione", "ipotesi", "abitudine grammaticale" – che quando si pensa ci debba essere "qualcosa che pensa", o che quando si fa ci debba essere uno che fa.

Tutte le categorie (sostanza, unità, totalità, essere, essenza, soggetto, ecc.) sono già interpretazioni, con le quali, si è visto, l'istinto assicura la conservazione dell'uomo e il suo dominio del mondo. Da questo punto di vista, il modello più diretto del rapporto nietzschiano tra testo (= caos) e interpretazione è il rapporto kantiano tra il "molteplice della sensibilità" (che, appunto, è il testo e il caos) e l'apparato delle forme *a priori*, che sono l'interpretazione. Ma per Kant le forme *a priori* sono l'interpretazione immutabile e identica in ogni soggetto conoscente, mentre Nietzsche rileva come l'inesistenza di ogni verità definitiva implichi l'impossibilità che una qualsiasi interpretazione del mondo possa acquistare un valore e una verità assoluti.

Ma, si diceva, interpretazione sono anche le determinazioni empiriche, ossia tutto ciò che nella vita quotidiana consideriamo come cose: "questo sole, questa finestra, questo tavolo". Quando l'uomo ignora o dimentica il proprio interpretare e che la massa di immagini e di metafore in cui consiste il mondo "sgorgano fluide e ardenti" dal suo istinto più primordiale, allora quella massa si irrigidisce e l'uomo crede – "con una fede invincibile" che dà una certa calma, sicurezza e coerenza alla sua vita – che il sole, la finestra, il tavolo esistano come "verità in sé".

Poiché l'interpretare non solo è ipotesi e immaginazione, e anzi errore utile alla vita, ma prolifera nelle direzioni più eterogenee e contrastanti, la conoscenza umana non potrà mai costituirsi come "sistema" e come comprensione del "tutto". Il tutto è un'"ombra di Dio": presume di raccogliere e costringere il divenire all'interno di una suprema unità incondizionata. Il pensiero non costituisce il Centro da cui si può contemplare tutta la realtà: esiste una pluralità di centri, di prospettive, di punti di vista, e quindi di centri di interpretazione, che

lottano tra di loro e si contendono il dominio del mondo. L'interpretazione è volontà di potenza e la volontà di potenza non è un principio unitario, come la Volontà di Schopenhauer, ma è una pluralità di centri in lotta tra loro.

Il senso del mondo che emerge all'interno dell'interpretare è dunque il risultato della volontà di dominio. L'istinto conoscitivo è istinto di sopraffazione e di assimilazione: esso produce i "valori", ossia ciò che, conferendo certe forme al caos, soddisfa i bisogni, i desideri, gli interessi dei centri di interpretazione. Conoscere significa *valutare* quali configurazioni sono utili e quali dannose. Gli oggetti e gli aspetti del mondo esterno (sole, tavolo, finestra, verde, azzurro, rosso, duro, molle, caldo, freddo) sono quindi "valutazioni ereditarie" della razza umana e valutazioni ereditarie sono le stesse sensazioni di piacere e di dolore. «In un mondo in divenire la "realtà" è sempre e solo una semplificazione a fini pratici» che deforma e falsifica il flusso eterno del caos riportando le differenze del divenire all'identico, alla somiglianza, all'analogia che consentono il calcolo, la previsione, la tollerabilità del divenire.

Anche i nostri organi di senso si sono organizzati in vista dell'errore vitale. Infatti, il divenire, nella sua assoluta imprevedibilità, temibilità e assenza di forme non sopporta di essere "incorporato" nel nostro apparato sensibile. La costituzione fisica dell'uomo è fatta cioè in vista dell'errore e della finzione, non per adattarsi all'orrore, al carattere spaventoso del divenire. Il superuomo, cioè la volontà al culmine della potenza, che riesce ad *accettare* il divenire, non realizza quindi soltanto una «trasvalutazione di tutti i valori», ma anche una trasformazione della costituzione organica dell'uomo. «Stimo la *potenza* di una volontà da quanta resistenza, sofferenza, tortura tale volontà sopporta e sa trasformare in proprio vantaggio; in base a questo criterio dev'essere ben lungi da me il rimproverare all'esistenza il suo carattere malvagio e doloroso.»

7. *L'eterno ritorno*

Il costruire rimedi e ripari contro il divenire è volontà di potenza e cioè interpretazione. Nella società moderna avanzata, il crollo di questa forma inadeguata di volontà di potenza e di tutti i valori che le corrispondono produce il nichilismo e la disperazione, ma prepara anche la via al nuovo atteggiamento verso il divenire: il gioioso dire "sì" alla vita reale nei suoi aspetti più oscuri e terribili.

Ma il superuomo che pronuncia questo "sì", non ha nulla a che vedere con l'accettazione *passiva* del divenire. All'opposto, nel superuomo la volontà di potenza raggiunge il suo culmine. Ciò vuol dire che anche il superuomo *interpreta* il divenire, ma attraverso una forma di interpretazione che non mira a deformarlo e irrigidirlo negli apparati immobilizzanti dell'errore utile, ma mira all'opposto a

immedesimarsi a fondo nell'infinita inquietudine del flusso eterno di tutte le cose, esaltandola e provocandola al massimo. L'interpretazione con la quale la volontà di potenza del superuomo libera tutte le forze del divenire è la dottrina dell'«eterno ritorno dell'uguale», la dottrina cioè che tutte le cose e tutti gli eventi del mondo ritornano infinite volte nell'ordine e nel modo in cui si presentano.

Tale dottrina non esprime dunque una legge oggettiva delle cose – non è una dottrina metafisica –, ma è il modo in cui il superuomo *vuole* e quindi *interpreta* il divenire. Quest'uomo redentore», «uomo dell'avvenire», che in un'età «più forte» di questa si redimerà tanto dagli ideali della «morale» e del rimedio, quanto dalla disperazione e dal disgusto del nichilismo, è l'«uomo dal grande cuore», lo «spirito creatore», che ama a tal punto la vita da non desiderare più alcun'altra cosa se non «questa ultima eterna sanzione, questo suggello»: che la sua vita si ripeta ancora una volta e innumerevoli altre volte.

Così parla a sé stesso il superuomo: «Questa vita, come tu ora la vivi e l'hai vissuta, dovrai viverla ancora una volta e ancora innumerevoli volte, e non ci sarà in essa mai niente di nuovo, ma ogni dolore e ogni piacere e ogni pensiero e sospiro, e ogni indicibilmente piccola e grande cosa della tua vita dovrà fare ritorno a te, e tutte nella stessa sequenza e successione – e così pure questo ragno e questo lume di luna tra i rami e così pure questo attimo e io stesso. L'eterna clessidra dell'esistenza viene sempre di nuovo capovolta e tu con essa, granello della polvere!». Chi *vuole* questo è l'uomo del grande amore per la vita e «del grande disprezzo» per tutto ciò che ha tentato di soffocarlo con spirito di vendetta e di odio.

La volontà che il divenire della vita sia un eterno ritorno dell'uguale è il modo più radicale di escludere che la vita abbia una qualsiasi direzione, un qualsiasi scopo, un qualsiasi senso – i tratti tipici, questi, della comprensione «morale», «metafisica», religiosa della vita: i tratti del *finalismo*. Il superuomo è il coraggio di dire «sì» a questa assoluta mancanza di senso; e ha questo coraggio perché è consapevole che ogni «senso» della vita lo priva della sua forza e della sua possibilità estrema.

Se l'eterno ritorno non è una dottrina metafisica (come lo era nei più antichi pensatori greci), ma è il progetto supremo della volontà di potenza, tuttavia esso non è nemmeno una velleità che sia inequivocabilmente respinta dalla realtà. All'opposto Nietzsche mostra che da molte direzioni la conoscenza scientifica si dirige verso l'abolizione del tempo lineare e verso la valorizzazione del tempo circolare.

In particolare, Nietzsche rileva che se la misura della forza del cosmo è, per quanto immane, determinata, finita, ne segue che il numero delle combinazioni (posizioni, mutamenti, sviluppi) di tale

forza è anch'esso determinato e finito; e poiché fino a questo momento è trascorsa un'infinità temporale (il cosmo esercita la sua forza finita in un tempo infinito), ne segue che tutte le combinazioni possibili della forza cosmica devono essere già esistite ed esistite un numero infinito di volte e che quindi tutto ciò che accade è una ripetizione, e così pure tutto ciò da cui esso sorge e che da esso segue.

Ma, appunto, questo e altri ragionamenti analoghi servono a Nietzsche non per dimostrare l'esistenza obiettiva dell'eterno ritorno, ma per dimostrare che la volontà che vuole l'eterno ritorno non vuole l'impossibile.

Ma questo è il motivo primario per il quale la volontà che vuole l'eterno ritorno raggiunge il culmine della volontà di potenza: volendo l'eterno ritorno delle cose, viene distrutto l'ultimo bastione degli apparati immutabili (eretto a difesa dal divenire), che sembrerebbe inespugnabile: l'immutabilità e immodificabilità del passato. "Ciò che fu" è il "macigno" che la volontà "morale" non può smuovere. Essa non è capace di camminare a ritroso. Il passato, per essa, è ormai definitivamente intoccabile e immodificabile. Ma quando la volontà vuole l'eterno ritorno di tutte le cose, diventa capace di volere a ritroso, perché il passato è anche il futuro, e il futuro è il passato.

In questo modo, il macigno del "così fu" si scioglie nel "così volli che fosse" pronunciato dalla volontà assolutamente creatrice. Tutto l'essere si risolve così senza residui nella volontà di potenza, cioè nell'interpretazione creatrice. «*Imprimere* al divenire il carattere dell'essere – è questa la suprema volontà di potenza. Che *tutto ritorni*, è l'estremo avvicinamento del mondo del divenire a quello dell'essere: culmine della contemplazione.»

La filosofia – la "contemplazione" – raggiunge a sua volta il proprio culmine quando svela il segreto da cui scaturisce la forma suprema della volontà di potenza: la distruzione radicale di ogni forma immutabile, la distruzione che può essere ottenuta solo da colui che riesce a volere il ritorno del tutto. Così l'*amor fati* è la forma estrema di fedeltà al divenire. E l'oltrepassamento dell'uomo nel superuomo apre per Nietzsche la prospettiva della "grande politica", che si lascia alle spalle tutte le forme di azione politica, socialismo compreso, più o meno direttamente legate alla "morale" e al timore dei deboli di fronte alla minaccia del divenire.

Note bio-bibliografiche

1. Friedrich Nietzsche nacque a Röcken, in Sassonia, il 15 ottobre 1844, figlio del pastore del villaggio. Suo padre morì a trentasei anni, nel luglio del 1849, di una malattia cerebrale; l'anno seguente morì anche, a due anni di età, il fratellino di Nietzsche, Joseph. La madre si trasferì nello stesso 1850 a Naumburg con gli altri due figli: Friedrich e sua sorella Elisabeth. A Naumburg Friedrich svolse i suoi primi studi, che proseguì nel collegio di Pforta, dove incontrò Paul Deussen, insieme al quale iniziò, nel 1864, gli studi universitari di teologia a Bonn. Seguì anche le lezioni di filologia classica di Friedrich Ritschl e, l'anno seguente, decise di recarsi a Lipsia, dove anche Ritschl si era trasferito, per dedicarsi allo studio di questa disciplina. Fu proprio grazie all'appoggio di Ritschl che Nietzsche ottenne, nel 1869, la cattedra di lingua e letteratura greca all'Università di Basilea. A Basilea Nietzsche frequentò Richard Wagner (che aveva precedentemente conosciuto a Lipsia) e cominciò a pubblicare una serie di scritti che segnarono, esplicitamente, il passaggio dalla filologia alla filosofia: soprattutto *La nascita della tragedia dallo spirito della musica* (1872) e le quattro *Considerazioni inattuali* (1873-1876). A Basilea si aggravarono le sofferenze fisiche per un male non bene individuato che si era manifestato già nel '65 con forti emicranie, vomito e disturbi alla vista (in quello stesso anno Nietzsche era stato curato, a Lipsia, per sifilide): nel 1876 decise perciò di chiedere all'Università un anno di congedo per motivi di salute. In realtà dall'ottobre di quell'anno non insegnerà più, e inizierà a viaggiare continuamente tra Italia, Francia, Svizzera e Germania. Nel 1878 uscì la prima parte di *Umano, troppo umano. Un libro per spiriti liberi* (la seconda parte uscirà l'anno successivo). Nel 1881 comparve *Aurora*. L'anno seguente conobbe a Roma Lou Andreas Salomé (che forse pensò di sposare, e che fu comunque una presenza importantissima nella sua vita) e pubblicò *La gaia scienza*. Tra l'83 e l'85 uscì quello che, per certi versi, deve essere considerato il suo capolavoro: *Così parlò Zarathustra*, al quale faranno seguito *Al di là del bene e del male* (1886), *Genealogia della morale* (1887) e, tra l'88 e l'89, *L'anticristo*, il *Crepuscolo degli idoli*, *Ecce homo*. Nell'aprile del 1888 Nietzsche si recò a Torino, e andò ad abitare in un appartamento all'ultimo piano di via Carlo Alberto n. 6. Torino è una città della quale Nietzsche si dichiarò entusiasta e nella quale cominciò a dare, nel gennaio dell'89, gravi segni di squilibrio mentale. L'amico Overbeck lo andò a prendere e lo riportò a Basilea, dove venne internato in una clinica per malattie nervose; sarà poi trasferito alla clinica universitaria di Jena, che lascerà nel marzo del 1890, per trasferirsi dalla madre a Jena. Tra il '91 e il '97 le condizioni mentali di Nietzsche peggiorarono radicalmente (non riconosceva più gli amici, aveva frequenti accessi d'ira, era costretto su una sedia a rotelle, non parlava più e urlava). Nell'aprile del '97, alla morte della madre, la sorella Elisabeth portò Nietzsche con sé a Weimar. Morì verso mezzogiorno del 25 agosto 1900.

La traduzione italiana di riferimento è quella, in corso di pubblicazione, delle *Opere di Friedrich Nietzsche* (Adelphi, Milano 1964 sgg.), condotta sul testo critico stabilito da Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Adelphi sta pubblicando anche la traduzione dell'*Epistolario* nietzscheano (Milano 1976 sgg.). Esistono comunque numerose altre traduzioni delle opere più importanti, quasi tutte di facile reperibilità (per esempio presso Einaudi, Laterza, Mursia, Newton Compton, Rizzoli, ecc.); segnaliamo qui solo le seguenti: *Così parlò Zarathustra*, tr. it. di S. Giametta, con un ampio e penetrante commentario di G. Pasqualotto, Rizzoli, Milano 1985; tr. it. di M. Costa, con una Presentazione di G. Penzo, Mursia, Milano 1985. *Al di là del bene e del male*, tr. it. di U. Gastaldi, con una Presentazione di G. Penzo, Mursia, Milano 1982. *L'anticristo*, tr. it. di G. Penzo e U. Penzo Kirsch, con una Presentazione di G. Penzo, Mursia, Milano 1982.

Su Nietzsche: E. Bertram, *Nietzsche. Per una mitologia* [1918], tr. it., Il Mulino, Bologna 1988; E. Paci, *Nietzsche*, Garzanti, Milano 1940; Id., *Il nulla e il problema dell'uomo* [1950], Bompiani, Milano 1988; W. Kaufmann, *Nietzsche. Filosofo, psicologo, anticristo* [1950], tr. it., Sansoni, Firenze 1974; G. Lukács, *La distruzione della ragione* [1950], tr. it. Einaudi, Torino 1974, vol. I, pp. 308-402; M. Heidegger, *La sentenza di Nietzsche "Dio è morto"* [1953], in Id., *Sentieri interrotti*, tr. it., La Nuova Italia, Firenze 1968, pp. 191-246; Id., *Chi è lo Zarathustra di Nietzsche?* [1953], in Id., *Saggi e discorsi*, tr. it., Mursia, Milano 1976, pp. 66-82; Id., *Che cosa significa pensare?* [1954], tr. it. SugarCo, Milano 1988, pp. 35-142; Id., *Nietzsche*, Pfullingen, Neske 1961, 2 voll. (tr. it., Adelphi, Milano 1995); K. Schlechta, *Nietzsche e il grande meriggio* [1954], tr. it., Guida, Napoli 1981; K. Lowith, *Nietzsche e l'eterno ritorno* [1956], tr. it., Laterza, Roma-Bari 1982; E. Fink, *La filosofia di Nietzsche* [1960], tr. it., Marsilio, Padova 1973; poi Mondadori, Milano 1977; G. Deleuze, *Nietzsche e la filosofia* [1962], tr. it.,

Colportage, Firenze 1978; G. Penzo, *L'interpretazione ontologica di Nietzsche*, Sansoni, Firenze 1967 (2a ediz. riveduta e ampliata, col titolo *F. Nietzsche nell'interpretazione heideggeriana*, Patron, Bologna 1976); Id., *F. Nietzsche. Il divino come polarità*, Pàtron, Bologna 19813; Id., *Il superamento di Zarathustra. Nietzsche e il nazionalsocialismo*, Armando, Roma 1987; Id., *Invito al pensiero di Nietzsche*, Mursia, Milano 1990; G. Vattimo, *Ipotesi su Nietzsche*, Giappichelli, Torino 1967; Id., *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*, Bompiani, Milano 1974; Id., *Le avventure della differenza*, Garzanti, Milano 1980; Id., *Al di là del soggetto. Nietzsche, Heidegger e l'ermeneutica*, Feltrinelli, Milano 1981; Id., *Introduzione a Nietzsche*, Laterza, Roma-Bari 1985; P. Klossowski, *Nietzsche e il circolo vizioso* [1969], tr. it. Adelphi, Milano 1981; G. Colli, *Dopo Nietzsche. Come si diventa un filosofo*, Adelphi, Milano 1974; poi Bompiani, Milano 1977; Id., *Scritti su Nietzsche*, Adelphi, Milano 1980; M. Montinari, *Che cosa ha veramente detto Nietzsche*, Astrolabio-Ubaldini, Roma 1975; Id., *Su Nietzsche*, Editori Riuniti, Roma 1981; M. Cacciari, *Krisis. Saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein*, Feltrinelli, Milano 1976; Id., *Pensiero negativo e razionalizzazione*, Marsilio, Venezia 1977, pp. 13-69; F. Masini, *Lo scriba del caos. Interpretazione di Nietzsche*, Il Mulino, Bologna 1978; J.P. Stern, *Guida a Nietzsche* [1978], tr. it. Rizzoli, Milano 1980; AA.VV., *Crucialità del tempo. Saggi sulla concezione nietzscheana del tempo*, a cura di M. Cacciari, Liguori, Napoli 1980; C.P. Janz, *Vita di Nietzsche*, tr. it., Laterza, Roma-Bari 1980-82, 3 voll.; S. Natoli, *Nietzsche e la "Dialettica del tragico"*, in Id., *Ermeneutica e genealogia*, Feltrinelli, Milano 1981, pp. 15-89; A.M. Jacobelli Isoldi, *Nietzsche. La visione e l'enigma*, Studium, Roma 1983; S. Moravia, *Itinerario nietzscheano*, Guida, Napoli 1985; M. Ruggenini, *Il soggetto del senso. Nietzsche e la fine della metafisica della soggettività*, in Id., *Verità e interpretazione. Le forme della fine della filosofia*, Angeli, Milano 1985, pp. 121-147. Id., *Il dio della fede e il dio dei filosofi*, Editrice Cafoscarina, Venezia 1988; E. Severino, *Nietzsche e il romanticismo*, in Id., *Il parricidio mancato*, Adelphi, Milano 1985, pp. 13-40; G. Pasqualotto, *Saggi su Nietzsche*, Angeli, Milano 1988; Id., *Nietzsche e il buddhismo zen*, in Id., *Il Tao della filosofia*, Pratiche, Bologna 1989, pp. 103-146; G. Brianese (a cura di), *La Volontà di potenza di Nietzsche e il problema filosofico del superuomo*, Paravia, Torino 1989; M. Ferraris, *Nietzsche e la filosofia del Novecento*, Bompiani, Milano 1989.

Il contrasto tra divenire e esigenza pratica: Bergson

1. *Lo spiritualismo*

Stiamo toccando con mano che la struttura di fondo della filosofia contemporanea consiste nel rifiuto di ogni forma immutabile e di ogni verità definitiva che pretendano costituirsi al di sopra o all'interno del divenire – un rifiuto, peraltro, sempre più rigoroso e radicale. E tale struttura è presente anche nel pensiero di Henri Bergson (1859-1941; cfr. Nbb 1), la cui convergenza col pensiero di Nietzsche è molto più profonda di quanto non sembri a prima vista.

Ma, intanto, va osservato che parallelamente al positivismo si sviluppa lo *spiritualismo*, basato sulla convinzione che la scienza moderna non riesce a cogliere l'aspetto più tipico della realtà umana: lo "spirito". Più che elaborare contenuti nuovi, lo spiritualismo *ripropone*, in polemica col positivismo, il filone della tradizione filosofica che dal neoplatonismo e Agostino giunge a Pascal e a Leibniz. Lo spirito sfugge al determinismo e al meccanicismo della realtà naturale, ossia è libero, contingente, orientato a un fine, è totalità che non risulta dalla giustapposizione o somma delle parti, ma è originaria e precede il costituirsi delle parti. «Noi creiamo tutti gli istanti della nostra vita con un solo e medesimo atto, presente e superiore a tutti i nostri atti particolari.» La scienza coglie invece solo un aspetto della realtà, quello più esterno. La "coscienza", l'introspezione testimoniano una "interiorità" dell'uomo, che non solo mostra la sua eterogeneità alla natura, ma suggerisce la sua dipendenza da un Principio spirituale assoluto.

Se il positivismo si propone di spiegare la genesi dello spirito dalla materia – qualcosa di analogo, ma con inconfondibile ampiezza di prospettive, è tentato anche da Nietzsche –, il problema dello spiritualismo è piuttosto quello di spiegare la genesi della materia a partire dallo spirito. In questa direzione Emile Boutroux (1845-1921) mostrava che le forme superiori della realtà sono irriducibili alle forme inferiori (ad esempio, i fenomeni psicologici sono irriducibili a quelli biologici e questi ultimi sono irriducibili a quelli fisico-chimici), soprattutto perché, passando dalle forme inferiori a quelle superiori, decresce la necessità e aumenta la contingenza delle leggi che le esprimono, ossia decresce la ripetizione e il meccanismo e aumenta la spontaneità e libertà della realtà.

Ma, pur riproponendo temi tradizionali – quasi sempre legati a una

valorizzazione del cristianesimo –, lo spiritualismo andava affinando l'analisi di una delle dimensioni fondamentali del divenire dell'esperienza: l'analisi *del divenire dello spirito umano*, cioè della coscienza. E ad esempio di grande valore l'analisi condotta da Jules Lequier (1814-1862) sul concetto di libertà dell'agire: ricollegandosi a Kant, Lequier mostra che la libertà dell'agire, intesa come libero arbitrio, non è qualcosa di dato nell'esperienza, ma è un postulato della ragione. E in rapporto a questa attenzione per il modo concreto e determinato in cui si presenta il divenire umano nell'esperienza che matura il pensiero di Bergson.

D'altra parte, per Bergson, se la filosofia «ci introduce nella vita spirituale», essa mostra anche «la relazione che corre tra la vita dello spirito e quella del corpo. Il grande errore delle dottrine spiritualiste è stato di credere che, isolando la vita spirituale da tutto il resto, sospendendola il più alto possibile nello spazio, al di sopra della Terra, l'avrebbero posta al riparo da ogni offesa, mentre in tal modo la espongono semplicemente a essere presa per un miraggio». Bergson intende cioè mostrare che una filosofia dello spirito sarà presto scalzata dalla scienza, «se non si decide a vedere la vita del corpo là dove essa realmente si trova, ossia sul cammino che conduce alla vita dello spirito». Questo cammino è l'*evoluzione* stessa della realtà. Ma si tratta di comprendere, senza accantonare ingenuamente i risultati della scienza, l'inadeguatezza del modo in cui la scienza e il positivismo hanno inteso l'evoluzione, cioè il *divenire*. E tale inadeguatezza emerge appunto attraverso un'analisi rigorosa dell'esperienza, ossia dei «dati immediati della coscienza».

2. Il divenire come “durata” e “creazione”

Ciò che si mostra all'interno della nostra esperienza non solo si presenta come qualcosa che diviene, ma il suo divenire è ben più radicale – rileva Bergson – di quanto comunemente non si sia disposti a riconoscere. Il divenire riguarda sia i nostri stati interni (la successione, in noi, di sensazioni, sentimenti, volizioni, rappresentazioni, ecc.), sia gli oggetti materiali della natura.

Ma il divenire non è presente soltanto nel passaggio da uno stato a un altro (per esempio dalla tristezza all'allegria): ogni “stato” è instabile, continua a cambiare anche quando noi, per certi nostri scopi, ci convinciamo di aver sempre a che fare con lo stesso “stato”.

Guardiamo, ad esempio, la lampada che è sul tavolo. Anche se noi e la lampada restiamo immobili, la visione della lampada non rimane mai identica: cresce su sé stessa, la memoria si gonfia proiettando nel presente il passato, il mio stato d'animo e la condizione del mio corpo vanno mutando e tingono di colori diversi la visione della lampada. Quello che credevamo uno “stato” è invece un continuo crescere su sé stesso, che, in vista di certi nostri scopi pratici, preferiamo non

rilevare sino a quando esso diventa così marcato da portarci ad affermare che si è verificato il passaggio a un nuovo “stato”.

Questo significa che il divenire non è la giustapposizione di stati e istanti diversi e separati, ma è un fluire continuo, dove il passato si proietta nel presente e si compenetra a esso. Il divenire è “durata”. «La durata è il continuo progredire del passato che rode l'avvenire e ingrossa a mano a mano che avanza.»

Essendo un continuo crescere su sé stessa, la durata è il continuo realizzarsi di qualcosa di “nuovo” e di “imprevedibile”, e quindi è “creazione continua”, continuo realizzarsi e affacciarsi di ciò che non esisteva e che appunto per questo è nuovo e imprevedibile. Esistere significa divenire, cioè durata e autocreazione.

Questo è il senso del divenire che appare effettivamente nell'esperienza, si tratti del divenire di noi stessi o di quello della natura. Ed è in relazione a questo senso autentico del divenire che, per Bergson, va ripensato il concetto di “evoluzione”.

3. *L'azione e l'immobile*

Ma nella storia dell'uomo, avverte Bergson, questo senso autentico del divenire è sempre stato risospinto sullo sfondo, è sempre stato velato, evitato e alterato. Il motivo di questa alterazione è che l'uomo è innanzitutto azione, cioè volontà di sopravvivere e quindi volontà di dominare il flusso continuo del divenire.

Infatti, poiché l'azione dell'uomo è cosciente – e Bergson chiama “intelligenza” il modo in cui nel proprio agire l'uomo conosce il mondo – l'intelligenza propone in ogni azione un fine da raggiungere; e un fine è un “punto di stasi” del movimento in cui consiste l'azione. Nell'azione, l'uomo non si interessa innanzitutto del movimento e del tragitto che deve percorrere per raggiungere il fine, ma si interessa primariamente del fine e della serie dei fini: da un fine raggiunto all'altro, da un punto a un altro punto di stasi, la nostra attività si sposta sviluppando una serie di balzi, durante i quali l'intelligenza «si distoglie il più possibile dal movimento che si compie, per fissare soltanto l'immagine prefigurata del movimento compiuto», cioè l'immagine in cui consiste il fine che si vuole realizzare.

Ma poiché l'intelligenza può prefigurarsi il fine, il risultato dell'azione, solo se se lo rappresenta immutabile, cioè, appunto, come una stasi, l'intelligenza deve cogliere come immutabile anche l'ambiente in cui tale risultato si inserisce. In altri termini, poiché la nostra attività si inserisce nel mondo materiale, noi non potremmo precorrere il futuro e assegnare un termine al nostro agire – e quindi non potremmo affatto agire – se il mondo materiale ci apparisse come un continuo fluire, cioè come “durata”.

Affinché la nostra attività possa saltare da un atto a un altro atto, da un punto a un altro punto di stasi, bisogna che la materia sia

rappresentabile come un passaggio da uno stato all'altro, cioè bisogna che non si presenti come "durata". L'uomo, cioè, può agire solo se altera la fisionomia autentica del divenire, in una deformazione ottica che trasforma il continuo fluire della durata in una successione di punti statici, immutabili, separati gli uni dagli altri.

Tale deformazione, per Bergson, è richiesta innanzitutto dall'agire immediato dell'uomo, ma poi diventa il fondamento non solo del "senso comune", ma dello stesso sapere filosofico, quale si è sviluppato dai greci all'età moderna, e dello stesso sapere scientifico, in cui l'originaria esigenza pratica dell'uomo trova la sua espressione più rigorosa. L'"intelligenza" sta alla base del senso comune, della filosofia, della scienza e di ogni forma della nostra civiltà (religiosa, morale, sociale); e in ogni caso, con modalità specifiche, l'intelligenza «pensa la realtà mobile e fluida attraverso la mediazione dell'immobile» (che, per quanto riguarda l'azione, è dato dai punti di stasi).

È chiaro che l'"immobile" di cui parla Bergson corrisponde a ciò che Nietzsche chiama "morale" (cfr. cap. XI, § 4). E come per Nietzsche le varie forme della "morale" hanno il compito di farci sopportare il divenire della vita, così l'"immobile" ha per Bergson la funzione di consentirci di agire e cioè, daccapo, di sopportare le novità e imprevedibilità che si presentano nel processo creativo della durata. Anche l'"immobile" ha la funzione di assicurare l'uomo che agisce, e anzi, come si è detto, è ciò senza di cui l'agire stesso non sarebbe possibile.

4. Il metodo cinematografico

Per agire, l'uomo ha bisogno – si è visto – di punti di riferimento fissi, cioè di "forme immobili" (questo azzurro, questa finestra, questo tavolo, questo sentimento, ecc.) che concentrano in sé complessi infiniti di variazioni. La realtà è movimento e quindi la percezione di una forma è un'"istantanea" presa su una transizione. Tale istantanea «solidifica in immagini discontinue la continuità fluida del reale», ossia «fissa delle prospettive stabili sull'instabilità».

Il meccanismo della percezione (e quindi degli stessi nostri organi sensoriali e motori), che si sviluppa nel meccanismo dell'"intelligenza" e del linguaggio (anche il linguaggio fissa le forme nelle parole), è dunque di natura "cinematografica": dopo essere state astratte dal movimento reale, le istantanee sono estrinsecamente collegate alla rappresentazione astratta e generale del movimento, così come i fotogrammi sono collegati al movimento indifferenziato della pellicola nel proiettore.

Per Bergson il pensiero filosofico, dai greci in poi, ha tentato di cogliere il senso del divenire, ma ha compiuto questo tentativo muovendosi all'interno del "metodo cinematografico", ossia all'interno

dell'atteggiamento *pratico* del conoscere. Tentando di conoscere che cos'è quel "divenire" al quale sono collegate estrinsecamente le istantanee, la filosofia non ha potuto fare altro che inserire, nell'intervallo fra due istantanee, altre istantanee, cioè altri stati, arrivando a concepire come stato, immutabilità, *ogni* punto dell'intervallo.

L'assurdo a cui in tal modo si perviene è di affermare che *il movimento sia fatto di immobilità*. La logica sviluppata da Zenone nelle sue argomentazioni (cfr. *La filosofia I*, cap. IV, § 2) è caratteristica, fondamentale e definitiva. In ogni istante, argomenta Zenone, la freccia in volo è ferma, perché, se si muovesse, il suo movimento si realizzerebbe in almeno due istanti, ma è impossibile che un istante sia composto di una pluralità di istanti. Zenone intendeva, certo, negare l'esistenza del movimento, e la filosofia successiva ha inteso confutare Zenone; ma la logica pratico-cinematografica di Zenone è rimasta alla base del successivo sviluppo del pensiero. Questa logica non si rende conto della *durata*, e cioè che l'intervallo, la traiettoria «si crea tutta d'un tratto, sebbene occorra per questo un certo tempo, e che se è possibile suddividere a piacere la traiettoria *una volta creata*, non si potrà mai dividere la sua creazione, che è un atto progressivo e non una cosa».

Tutte le "forme" o "idee" o "Realtà" immutabili ed eterne che da Platone in poi il pensiero filosofico è andato escogitando, sono dunque conseguenza di un atteggiamento conoscitivo che si rivolge praticamente al divenire, ossia con l'intento di dominarlo. Ogni "forma" è «la veduta statica presa sull'instabilità delle cose».

Lo sviluppo della filosofia antica e moderna non ha quindi nulla di accidentale, di gratuito o di fantastico, ma è la visione che una intelligenza sistematica deve avere del divenire, in quanto lo considera da un punto di vista cinematografico.

5. *La coscienza e la vita*

Una delle conclusioni più importanti tratte da Bergson da queste premesse è che nel divenire *c'è di più*, ossia una maggior ricchezza di realtà che nell'immobile: dalla serie degli istanti separati e immobili non si può ricostituire il divenire vivo e reale, mentre dal divenire è possibile ottenere per astrazione tutti gli immutabili in cui si è di volta in volta imbattuto il pensiero filosofico.

All'opposto – rileva Bergson –, in forza del suo carattere cinematografico il pensiero filosofico tradizionale crede che nell'immutabile vi sia di più che nel divenire, e cioè intende che le "forme" siano tutto ciò che vi è di positivo nel divenire, e che l'immobile sia la realtà assoluta e il divenire sia invece una realtà carente, degradata, decaduta, negativa, a mezza strada tra l'essere e il nulla.

Anche la scienza moderna, come la filosofia, procede dal metodo cinematografico e si propone il dominio della realtà. L'unica differenza sostanziale è che mentre la filosofia considera quelle che essa ritiene le "istantanee" più significative degli oggetti, la scienza moderna (dall'astronomia alla meccanica, dalla geometria alla fisica) sottopone gli oggetti e il tempo a una decomposizione indefinita che intende determinare *qualsiasi* istante e mostrare che non esistono istantanee privilegiate o significative rispetto ad altre. «Tutti gli istanti si equivalgono.»

In particolare, la scienza, sviluppando il senso comune e operando sulla base di una visione cinematografica del tempo, trasforma la concreta durata temporale in una serie di istanti che consente la previsione del futuro, ma volta le spalle alla realtà del divenire. Se il divenire non esistesse affatto e il passaggio da un istante all'altro avvenisse a una velocità infinita, in modo che tutta la storia passata, presente e futura si dispiegasse istantaneamente nello spazio (come tutti i fotogrammi sono compresenti nella pellicola), non ci sarebbe nulla da cambiare nelle formule del linguaggio scientifico e quotidiano. Il tempo, per la scienza, è un tempo spazializzato e reversibile.

E invece per la vita la velocità del movimento non è indifferente e il tempo non è reversibile, perché se il futuro è costretto a succedere al passato, invece di essere dato insieme a esso, è perché il futuro, al presente, non è compiutamente determinato, e il tempo reale, cioè la "durata", è una creazione continua che apporta l'imprevedibile e il nuovo, ossia qualcosa che non è riconducibile agli elementi preesistenti. Nella creazione, in cui la realtà consiste, il tempo porta sempre con sé «l'imprevedibile nulla», «ed è questo nulla che richiede del tempo». Il tempo è "invenzione" e la pretesa di prevedere gli stati successivi del mondo è un assurdo, anche se ci rende «padroni degli avvenimenti». La durata, inoltre, non solo è creazione del nulla imprevedibile, ma è anche un continuo "annientamento" di ciò che non è idoneo a permanere nella durata.

Tutto questo significa che se Bergson crede di porsi al di fuori del senso greco del divenire, in effetti egli si pone al di fuori solo di alcuni aspetti specifici di esso, e ne conserva invece l'essenza: il divenire, inteso come creazione dell'imprevedibile nulla e come annientamento. (E la polemica di Bergson contro l'idea del nulla assoluto non significa che per lui il divenire non sia annientamento.)

6. *L'intuizione*

Ma al di là del metodo cinematografico dell'agire umano, del senso comune, della filosofia e della scienza, vi è per Bergson un'altra forma di conoscenza, l'"intuizione", che appunto coglie la "durata" e si colloca, con un atteggiamento di "simpatia", all'interno del divenire

autentico.

L'“intuizione” è la dimensione in cui la realtà mostra il suo significato autentico, cioè si presenta come “evoluzione creatrice”. L'“intuizione” non mira all'azione, alla previsione e al dominio, è completamente inutile, contrasta le aspirazioni naturali dell'“intelligenza”; ma «arriva ad abbracciare in una stretta definitiva la realtà stessa»; e non scorge nel divenire la degradazione di una Forma data fin dall'eternità, ma vi scorge l'“assoluto” stesso.

L'“intuizione” è cioè l'organo stesso della “metafisica”, perché la metafisica autentica non è più il passaggio dal divenire all'immutabile, ma è il passaggio dall'immutabile (colto dalle varie forme del metodo cinematografico dell'“intelligenza”) al divenire; non è più la Scienza per la quale tutto è dato dall'eternità e la verità è definitiva ed eterna, ma è l'intuizione in cui l'assoluto è colto come processo creativo e innovativo, come fluidità e unità semplice in cui tutto è unito e che si realizza nella vita della natura e nella coscienza dell'uomo.

Ma proprio perché la realtà è divenire creativo e non è un tutto già compiuto, il divenire è uno sforzo, uno “slancio” in cui la creatività originaria è limitata in sé stessa. Lo slancio tende cioè ad arrestarsi e a ricadere su sé stesso; e appunto in questo ricadere – in cui l'unità originariamente creativa si divide in una molteplicità di elementi – consiste per Bergson la *materia*.

Ma già nella vita organica più elementare e poi nelle forme più evolute della vita e soprattutto nella coscienza umana, il divenire creatore riprende il suo “slancio” e la molteplicità degli elementi si realizza all'interno di un atto semplice e creativo. Il divenire è durata e nell'intuizione metafisica la durata si presenta come lo “slancio vitale” e come l'“evoluzione creatrice” dell'intera realtà. In questa comprensione metafisica della durata, però, quest'ultima non si presenta più come un “dato immediato della coscienza”, ma come un'ipotesi estremamente complessa sul rapporto evolutivo che collega le forme più elementari della natura ai vegetali, agli animali e all'uomo.

È comunque richiesto dal divenire, in quanto esso è dato immediato della coscienza, che l'evoluzione non abbia né un carattere meccanicistico né un carattere finalistico, perché nel primo caso ogni fase dell'evoluzione sarebbe il risultato prevedibile della giustapposizione di elementi preesistenti, e nel secondo caso ogni fase sarebbe il risultato altrettanto prevedibile del progetto (Idea, Possibilità) iniziale che guida lo sviluppo. In entrambi i casi la molteplicità precede l'unità, e il divenire non possiede quel carattere di creatività e di novità imprevedibile che è immediatamente attestata dall'intuizione.

7. Le forme chiuse e aperte della realtà umana

Ma mentre in tutte le forme viventi, a un certo punto, l'innovazione creatrice si arresta e daccapo ricade su sé stessa, nei cicli ripetitivi della natura, nell'uomo invece l'innovazione si sviluppa liberamente nelle varie forme della vita spirituale: arte, religione, filosofia, morale. E vero che anche nella vita spirituale lo "slancio" del divenire può ricadere su di sé e produrre l'atteggiamento pratico-cinematografico; ma è anche vero che lo spirito può liberarsi da questo atteggiamento e realizzarsi come "intuizione" che coglie l'essenza più intima della realtà, ossia può immedesimarsi nel divenire creativo e innovativo.

È per questa ragione che, accanto a una morale, a una società e a una religione "chiuse", "statiche" – che sono costituite sulla base dell'esigenza pratica della sopravvivenza, della sicurezza e del dominio della natura, e che, chiuse a ogni innovazione, hanno sinora prevalso nella storia dell'uomo –, possono esistere una religione, una morale e una società "aperte" e "dinamiche": aperte all'innovazione e all'amore, e prolungamento dello slancio creativo originario.

Anche per Bergson, come per Nietzsche, le grandi forme della vita sociale e spirituale, come forme "chiuse" e "statiche" hanno innanzitutto il compito di difendere dal divenire e di dominarlo. E anche per Bergson, come per Nietzsche, il riconoscimento della configurazione autentica del divenire esige un tipo di umanità diversa da quella comune: esige l'"eroe", il "santo", il "mistico", che al di là di ogni istanza pratica si immergono nel divenire concreto della realtà.

Sembra tuttavia che in Bergson il divenire, per quanto innovatore e imprevedibile, mantenga ancora quel fondamentale tratto "consolatorio" che invece Nietzsche mette radicalmente da parte. Sembra che, per Bergson, il divenire, in sé stesso, autorizzi l'ottimismo – il mistico di Bergson, infatti, vede Dio nel divenire –: la vita, sembra, merita di per sé stessa il "sì" che le si dice. Mentre in Nietzsche, più radicalmente, il superuomo dice "sì" al divenire della vita, nonostante il carattere terribile e insensato del divenire. Ma se si tiene presente che in Bergson il carattere consolatorio e positivo del divenire non è qualcosa di preesistente, ma una pura possibilità (unita quindi alla possibilità opposta), allora la distanza tra Nietzsche e Bergson tende nuovamente a ridursi. Anche Nietzsche infatti, da parte sua, ammette la *possibilità* che l'evoluzione sia un "progresso".

8. *L'idealismo*

Ma è stretto anche il rapporto di Bergson con l'idealismo tedesco: non per l'idealismo in quanto sistema definitivo che pretende di controllare il divenire, ma per l'idealismo in quanto affermazione dell'unità di soggetto e oggetto, e in quanto, in generale, si presenta come critica dell'intelletto astratto e separante (cfr. *La filosofia II*, cap. XXIII, § 5). Nella "durata", infatti, il passato non è separato dal presente, ma si conserva nel presente e lo trasforma. Il passato non è

cioè un insieme di “cose” separate dalle “cose” che formano il presente. Ciò che veramente esiste non sono le cose – cioè gli elementi separati – ma il movimento, cioè i processi, le relazioni dinamiche tra gli elementi che si presentano quando si analizza la continuità fluida del divenire.

Inoltre, per Bergson la realtà non esiste indipendentemente dalla “durata”; e la durata è spirito, giacché solo nello spirito e nella coscienza può esservi durata. L’universo è formato da “immagini” e la materia è un “aggregato di immagini”. Le immagini sono il prodotto dell’atteggiamento *cinematografico* dello spirito (Hegel direbbe che sono il prodotto dell’“intelletto”); ma, appunto, la loro esistenza dipende dallo spirito – sia pure dallo spirito che non sa sollevarsi all’“intuizione”. «Un oggetto materiale non percepito, un’immagine non immaginata non esistono mai separatamente dalla coscienza e quindi non possono essere altro che una specie di stato d’animo inconscio.» «Proprio per il fatto che definiamo le cose “immagini”, questo è quanto concediamo all’idealismo: che ogni realtà ha una parentela, un’analogia, in breve un rapporto con la coscienza.»

Note bio-bibliografiche

1. Il filosofo francese **Henri Bergson** nacque a Parigi il 18 ottobre 1859. A Parigi si laureò in lettere e in matematica e, nel 1889, ottenne il dottorato in filosofia con due tesi: una in latino (*Quid Aristoteles de loco senserit*) e una in francese (*Saggio sui dati immediati della coscienza*). Nel 1896 pubblicò *Materia e memoria*. Dal 1900 al 1931 fu professore al Collège de France, dove insegnò dapprima filosofia greca, poi filosofia moderna, e dove il suo insegnamento ebbe un successo straordinario. Risalgono a questi anni *Il riso* (1900), *l'Introduzione alla metafisica* (1903), e quello che è probabilmente il suo capolavoro: *devoluzione creatrice* (1907). Nel 1928 venne insignito del premio Nobel per la letteratura. Morì, nella sua Parigi, il 4 gennaio del 1941.

Tra i suoi scritti, in traduzione italiana: *Opere 1889-1896*, a cura di P.A. Rovatti, Mondadori, Milano 1986 (comprende il *Saggio sui dati immediati della coscienza*, *Materia e memoria*, *L'idea di luogo in Aristotele* e alcune *Lettere*); *Il riso. Saggio sul significato del comico*, a cura di A. Cervesato e C. Gallo, Laterza, Roma-Bari 19832; *Introduzione alla metafisica*, a cura di V. Mathieu, Laterza, Roma-Bari 1987; *devoluzione creatrice*, a cura di V. Mathieu, Laterza, Bari 1957; *Le due fonti della morale e della religione*, a cura di M. Vinciguerra, Edizioni di Comunità, Milano 1979; *Materia e memoria*, a cura di A. Pessina, Città Armoniosa, Reggio Emilia 1983. Su Bergson: B. Russell, *La filosofia di Bergson* [1914], tr. it., Newton Compton, Roma 1976; V. Mathieu, *Bergson. Il profondo e la sua espressione* [1954], Guida, Napoli 1972; AA.VV., *Omaggio a Bergson*, Morcelliana, Brescia 1959; M. Fabris, *La filosofia sociale di Bergson*, Rest, Bari 1966; M. Manganelli, *Il linguaggio nel pensiero di Bergson*, Marzorati, Milano 1981; A. Pessina, *Il tempo della coscienza. Bergson e il problema della libertà*, Vita e Pensiero, Milano 1989; R. Ronchi, *Bergson filosofo dell'interpretazione*, Marietti, Genova 1990.

1. *Comprensione scientifica e comprensione filosofica del divenire*

Nel suo atteggiamento tradizionale, la filosofia ritiene che il divenire del mondo – cioè l'uscire e il ritornare nel niente – non sia qualcosa di irrazionale e quindi, in definitiva, di contraddittorio, solo se esiste la Realtà immutabile e divina dalla quale il divenire dipende ed è prodotto. Nel contempo, anche se a un livello più profondo e nascosto, nella tradizione filosofica la Realtà immutabile e l'*epistème* hanno il compito di formare il Riparo contro la minaccia del divenire. Questo, sia che, come nel realismo, il divenire venga inteso come realtà indipendente dal pensiero, sia che il divenire venga inteso, come nella filosofia moderna preidealistica, come fenomeno, sia infine che, come nell'idealismo, il divenire venga inteso come il pensiero stesso, come il contenuto stesso del pensiero, al di là del quale non esiste alcuna cosa in sé.

Dopo Hegel, invece, diventa sempre più dominante – stiamo vedendo – la convinzione che ogni Realtà immutabile e ogni aspetto immutabile del mondo rendono impossibile il divenire – che peraltro, lungo l'intero sviluppo del pensiero filosofico, viene concepito come la stessa dimensione originariamente e immediatamente evidente della realtà. Nel contempo, si rafforza la convinzione che la minaccia più pericolosa per l'uomo non provenga più dal divenire, ma dall'Immutabile; cioè l'uomo si sente a casa propria nel divenire del mondo e non in un altro mondo, immutabile. Ma proprio per questo cresce l'esigenza di *determinare* nel modo più rigoroso la configurazione autentica del divenire.

Per Schopenhauer il divenire, identificato alla Volontà, è ancora il pericolo estremo dal quale ci si deve salvare. Tuttavia il pensiero di Schopenhauer ha un carattere paradigmatico rispetto a larghi strati della filosofia contemporanea, perché concepisce il divenire – in quanto esso è Volontà, cioè nella sua essenza più profonda – come irrazionalità pura, assenza di leggi e di scopi. Questo modo di intendere il divenire costituisce lo sfondo del pensiero di Nietzsche, di Bergson e, in genere, delle cosiddette “filosofie della vita”. Ma, insieme, il pensiero contemporaneo si rende conto che se l'essenza più profonda del divenire sta al di là di tutte le categorie e di tutti i concetti con cui si tenta di coglierlo e di interpretarlo, non si è in condizione di risolvere il problema di come possa esistere una

coscienza, una consapevolezza del divenire. La “Volontà” di Schopenhauer, il “caos” di Nietzsche, la “durata” di Bergson sono pur sempre pensati, concepiti, teorizzati, sono pur sempre il contenuto di un concetto.

Ora, per il positivismo, il divenire del mondo è certamente oggetto della conoscenza e della ragione. Ma si tratta della conoscenza e della ragione scientifiche. E cioè la scienza a fornire, secondo il positivismo, la configurazione autentica del divenire. D'altra parte il positivismo è pur sempre una filosofia – e quindi una filosofia della scienza – e, si è visto, nella filosofia positivista si rispecchiano la filosofia della storia di Hegel, l'empirismo, il criticismo kantiano. Tuttavia, al centro dell'attenzione, nel positivismo, sta il grandioso fenomeno della scienza moderna, non gli strumenti filosofici con cui tale fenomeno viene interpretato.

Si può quindi comprendere come, tra il XIX e XX secolo, il pensiero filosofico intenda rimettere in circolazione un'altra grandiosa esperienza, quella del pensiero kantiano e idealistico. Ma, da un punto di vista più sostanziale, il recupero di questa esperienza filosofica mira a una comprensione del divenire che eviti sia di porre il divenire come esclusivo contenuto della ragione scientifica (o di una riflessione filosofica che veda nella scienza l'essenza della razionalità), sia di porre il divenire come irrazionalità pura – secondo quanto sembra che avvenga nella linea di pensiero che va da Schopenhauer a Nietzsche e a Bergson.

Si tratta cioè di riaffidare al pensiero filosofico il compito di determinare l'essenza autentica del divenire, senza giungere però agli esiti “irrazionalisti” della filosofia di Nietzsche e Bergson. Si tratta di riproporre, al di là e al di sopra della ragione scientifica, la ragione filosofica, nella forma da essa assunta nel pensiero di Hegel e di Kant. Una ragione, tuttavia, che ormai è consapevole della necessità di prendere il più possibile le distanze da ogni *epistème* e da ogni forma o struttura immutabile che portino alla vanificazione del divenire della realtà. Il “neoidealismo” italiano e il “neocriticismo” svolgono appunto questo compito. Ed è innanzitutto il neoidealismo angloamericano a riproporre i temi di fondo dell'idealismo.

2. Neoidealismo angloamericano

a) *La contraddizione dell'apparenza (Bradley)*. – La coscienza, nel suo significato fondamentale, non è un fatto tra gli altri fatti, un oggetto tra gli altri oggetti, ma è l'unità che comprende ogni fatto, ogni oggetto, ogni evento, e rispetto al quale, dunque, non può esistere alcuna “cosa in sé”. Questo è il carattere *trascendentale* della coscienza, e nell'affermazione di questo carattere consiste il principio fondamentale dell'idealismo (cfr. *La filosofia II*, cap. XX). Poiché la scienza è sempre conoscenza di fatti – cioè di sezioni particolari della

realtà – il carattere trascendentale della coscienza è per principio inaccessibile al sapere scientifico. Questo ordine di considerazioni è riproposto da Thomas Green (1836-1892), che rivendica anche il valore di un altro grande principio del criticismo kantiano e dell'idealismo: il principio che la coscienza del divenire non può divenire.

Per Francis Bradley (1846-1924; cfr. Nbb 1) «fuori dello spirito – nel senso che questo termine ha in Hegel – non vi è, né può esservi alcuna realtà; e più una realtà è spirituale più essa è genuinamente reale».

Ma, per Bradley, nell'esperienza umana tutti i contenuti (tutte le determinazioni) dello spirito sono contraddittori: dalle qualità sensibili, alle categorie, agli stessi concetti di spazio e tempo. Tutte le "cose", tutti i "concetti" e l'"io" stesso sono contraddittori. Infatti, ogni contenuto dell'esperienza umana è una relazione tra qualità, e poiché la qualità non è senz'altro identica alla relazione in cui essa si trova, la qualità dovrà trovarsi in relazione alla sua relazione; ma la qualità non è identica nemmeno alla nuova relazione, e quindi dovrà essere in relazione alla relazione primitiva; e così via all'infinito.

La qualità, cioè, non può esistere senza la relazione; ma non può esistere nemmeno insieme alla relazione. Il rapporto tra qualità e relazione è cioè contraddittorio, e poiché tutti i contenuti e gli aspetti dell'esperienza umana sono forme diverse di rapporto tra qualità e relazione, essi son tutti contraddittori.

Ciò significa che il contenuto dell'esperienza umana non può essere *realtà*, ma è *apparenza*. E la funzione delle varie forme dell'apparenza – che peraltro costituiscono i domini stessi della conoscenza filosofica e scientifica – è, come per Bergson e per Nietzsche, di natura meramente *pratica*. Ciò che dal punto di vista speculativo è contraddittorio, si rivela uno strumento utile all'azione.

Già per Hegel il finito è "ideale" – e non "reale" – appunto perché si *contraddice*. E "ideale" e dunque è *apparenza* – in quanto esso si mantiene isolato dall'Infinito, cioè dall'Assoluto (e si contraddice appunto perché è così isolato). Ma in Hegel la dialettica – cioè il rapporto tra contraddizione e togliimento della contraddizione – è lo stesso costituirsi del sapere assoluto – *epistème* –, ossia del sistema in cui si mostra come il finito si risolva nell'infinito. Per Bradley, invece, la contraddittorietà del finito implica necessariamente l'affermazione che la Realtà non è il finito e che dunque la realtà è l'Assoluto (l'infinito); ma questa affermazione è accompagnata dall'affermazione della più radicale ignoranza *del modo* in cui nell'Assoluto restano tolte le contraddizioni dell'apparenza. In Bradley cade cioè completamente il carattere sistematico dell'*epistème* hegeliana e rimane il movimento del pensiero che si porta oltre la contraddizione di ogni determinazione finita, affermando indeterminatamente che la

contraddizione del finito può essere tolta nella Realtà solo se quest'ultima è Spirito, Esperienza totale.

D'altra parte, una volta che si riconosce che la contraddizione del finito è tolta nella Realtà spirituale assoluta, si deve dire che la Realtà non può esistere senza il finito, cioè senza l'apparenza: l'apparenza è apparenza della Realtà ed è essa stessa realtà e quindi *tutto* il contenuto dell'apparenza e il suo carattere processuale, diveniente, temporale, vengono *conservati*.

Anche per Bradley, dunque, il divenire è impensabile se è separato dall'Assoluto spirituale: l'esistenza dell'Assoluto è la condizione che consente di affermare l'esistenza del divenire che si mostra nell'apparenza. L'affermazione dell'esistenza di Dio è il rimedio contro l'assurdità del mondo.

Nonostante la forza scettica dell'aspetto, che nella filosofia di Bradley mostra il dominio della contraddizione nell'esperienza umana, e nonostante il rifiuto, da parte di Bradley, di una configurazione sistematica dell'*epistème*, il pensiero di questo filosofo si configura ancora in modo esplicito e intenzionale come *metafisica*. Il recupero dell'idealismo porta cioè con sé anche quella sovrapposizione di un Immutabile al divenire, che la coscienza filosofica va sempre più avvertendo come *incompatibile* con la realtà del divenire. In questo senso, l'insistenza di Bergson sul carattere creativo, innovativo, libero della realtà spirituale è, non solo cronologicamente, più avanzata dell'idealismo di Bradley, anche se quest'ultimo possiede un rigore analitico in certo senso irripetibile nel pensiero contemporaneo.

b) *Dall'idealismo al pragmatismo*. – Josiah Royce (1855-1916; cfr. Nbb 2) ha creduto che la teoria matematica delle classi, formulata da Cantor e da Dedekind (cfr. cap. XVIII, § 12, b), potesse superare il carattere negativo del regresso all'infinito – del regresso cioè che, per Bradley, determina la contraddittorietà e quindi l'apparenza di tutte le determinazioni dell'esperienza umana.

Come l'infinito numerico di Cantor e di Dedekind, l'Assoluto è un "sistema autorappresentativo" e quindi contiene un'infinità di parti simili al tutto. Come una carta geografica perfetta deve contenere sé stessa, e la carta geografica contenuta deve a sua volta contenere sé stessa, e così all'infinito, così la Coscienza assoluta contiene sé stessa e cioè è presente in ogni sua parte, rimanendo peraltro salvaguardata la distinzione tra le parti (ossia, per Royce, le coscienze, le "idee" finite) e il tutto.

Il regresso all'infinito, in questo modo, non sarebbe l'origine della contraddizione, ma esprimerebbe il principio fondamentale della logica, il principio cioè per il quale «tutto ciò che è, è parte di un sistema che rappresenta sé stesso». In questo modo si eviterebbe lo scetticismo di Bradley circa la possibilità di indicare come l'Assoluto

contenga il mondo senza contraddirsi.

D'altra parte, Royce forma il punto di passaggio, nella cultura filosofica americana, tra idealismo e pragmatismo. In ogni idea l'io *intende* esprimere qualcosa. E per questa intenzione che l'io ha un oggetto. Infatti l'io ha un oggetto non perché una realtà esterna a lui lo ostacoli e possa impedirgli qualcosa: una siffatta realtà, rispetto alla quale l'io fosse passivo, sarebbe pur sempre – qualora la si prendesse in considerazione – una costruzione cosciente dell'io. Il processo conoscitivo, dunque, è insieme un processo volontario, dove gli oggetti sono la realizzazione degli scopi in cui le idee consistono.

In altri termini, dal principio idealistico che la cosiddetta realtà esterna e indipendente dal pensiero è pur sempre qualcosa di pensato, Royce trae la conseguenza che il pensiero, in quanto tale, è volontà produttrice della realtà. Ogni scopo finito è una espressione parziale dello scopo infinito in cui consiste la Coscienza assoluta, e il mondo è la realizzazione dello scopo infinito.

Anche qui, il recupero dell'idealismo è insieme un recupero della metafisica idealistica; ma l'insistenza di Royce sul principio idealistico che conoscere la realtà è volerla e produrla apre la strada che conduce dall'idealismo all'atteggiamento di fondo del pragmatismo, per il quale il valore del conoscere consiste nella sua capacità di *trasformare* la realtà. Un processo storico, questo, analogo a quello che conduce, dal principio idealistico della produzione del mondo da parte del pensiero, alla tesi di Nietzsche che tutte le forme conoscitive sono espressioni della volontà di potenza.

3. *Il neocriticismo e il primato del "fieri" sul fatto*

Recuperando il carattere *trascendentale* del pensiero, o, che è lo stesso, il carattere di *intrascendibilità* del pensiero – il pensiero non è cosa tra le cose, ma è l'orizzonte che include tutte le cose e rispetto al quale non può esistere una "cosa in sé" –, il neoidealismo angloamericano – si è visto – ripropone anche la *metafisica* idealistica, per la quale la Coscienza assoluta è la realtà *immutabile* che comprende in sé ed è la legge della coscienza umana del mondo, ossia dell'esperienza del divenire.

E invece al neocriticismo (cfr. Nbb 3) che riesce di recuperare il carattere trascendentale del pensiero senza portarsi dietro la metafisica idealistica della Coscienza assoluta. Il neocriticismo si rifà al pensiero di Kant (cfr. *La filosofia II*, capp. XV-XIX), considerato soprattutto come teoria della conoscenza, ossia come riflessione sulle condizioni e le forme del conoscere e quindi anche del conoscere scientifico. Ma il neocriticismo è pressoché concorde nel lasciar cadere l'affermazione kantiana della cosa in sé; sì che la distanza del neocriticismo dall'idealismo si riduce notevolmente. Ma, appunto, la coscienza, il pensiero, il soggetto, l'io non sono per il neocriticismo

qualcosa di assoluto, esistente al di sopra dell'esperienza umana del mondo, ma coincidono con questa esperienza, sebbene l'esperienza, per il neocriticismo, non sia riducibile all'interpretazione che il positivismo ne ha dato.

Hermann Cohen (1842-1918) richiama che l'esperienza non è semplice percezione di fatti, ma possiede una struttura *a priori* che consente la formulazione delle ipotesi e delle teorie scientifiche. D'altra parte – osserviamo –, per il positivismo di Comte il sapere scientifico non è semplice percezione di fatti, ma è previsione teorica. Ma allora il neocriticista invita opportunamente a vedere nelle forme *a priori* la condizione delle previsioni e delle teorie. Inoltre, anche Spencer riconosce l'esistenza di determinazioni *a priori*, ma considera tali determinazioni non come proprietà eterne della mente umana, ma come risultato di una formazione storica. E in questa direzione si muove sostanzialmente anche Cohen, quando afferma che le determinazioni *a priori* emergono da una riflessione sui processi concreti ed effettivi del sapere scientifico e non da un'astratta teoria che si costruisca indipendentemente dal rapporto con la storia delle scienze. D'altra parte, il pensiero non è intuizione di un essere esterno e indipendente: pensare è, kantianamente, giudicare e quindi produrre l'oggetto del giudizio.

Anche Paul Natorp (1854-1924) interpreta l'unità kantiana di soggetto e oggetto alla luce del principio idealistico dell'intrascendibilità del pensiero. E il pensiero è *produzione*, nel senso che è determinazione progressiva dell'indeterminatezza: non esiste il "fatto", ma il *fieri*, cioè il divenire della produzione dell'oggetto. Ci si imbatte nei "fatti" della scienza solo quando si perde di vista il divenire della realtà.

Ma il divenire non è un fluire indeterminato, come sembra si debba intendere la "durata" di Bergson, ma è processo oggettivo, anzi *oggettivazione*, in cui l'esperienza vissuta (*Erlebnis*), la pura soggettività inesprimibile, il dato vissuto, l'indeterminatezza, viene espressa, oggettivata, determinata. La realtà non è cioè né la determinatezza separata dall'indeterminatezza (a questa situazione è riconducibile, per Natorp, il "fatto" scientifico), né l'indeterminatezza separata dalla determinatezza (come sembra si debba intendere la "durata di Bergson"), ma è la determinazione dell'indeterminatezza dell'*Erlebnis*, ossia è il processo del determinare.

Il primato del *fieri* rispetto al fatto (ossia del divenire, rispetto al divenuto) può essere dunque riconosciuto nel suo significato autentico quando si prenda coscienza dell'innovazione apportata dalla "rivoluzione copernicana" di Kant. Lo ribadisce un altro rappresentante del neocriticismo, Ernst Cassirer (1874-1945): in Kant avviene il rovesciamento decisivo che sostituisce il concetto di

sostanza col concetto di *funzione*, e che diviene dominante nel moderno sapere scientifico. Mostrando che non è il conoscere a doversi regolare sull'oggetto – cioè sulla sostanza, sulla realtà esterna e precostituita –, ma è l'oggetto a doversi regolare sul conoscere (cfr. *La filosofia II*, cap. XV, § 5), la filosofia critica afferma il carattere fondamentale della “funzione”, cioè delle *operazioni* conoscitive che portano alla produzione dell'oggetto. L'oggetto (il fatto) può essere compreso soltanto alla luce del suo *fieri*, alla luce cioè dell'attività conoscitiva che lo produce. La conoscenza autentica è, come per Natorp, il processo di oggettivazione e determinazione dello scorrere uniforme dell'*Erlebnis*, e non è dunque l'intuizione che si prefigge di avere come contenuto l'*Erlebnis* stesso – secondo quanto invece risulta dalla proposta di Bergson. La conoscenza è quindi, inevitabilmente, attività “simbolica”, che mediante la produzione di simboli trasforma l'*Erlebnis* in realtà spirituale fornita di significati universali.

L'operazione storiografica, con la quale Cassirer vede nel criticismo kantiano la radice della sostituzione scientifico-matematica del concetto di cosa sostanziale col concetto di funzione dinamica, è in sintonia con l'operazione storiografica avviata da Cohen e sviluppata da Natorp, che interpreta le “idee” di Platone come anticipazione delle forme *a priori* kantiane, cioè come *funzioni* prodotte dal pensiero e non come enti o super-enti immutabili.

L'atteggiamento che porta la filosofia contemporanea alla distruzione di ogni immutabile spinge cioè anche a una revisione del passato del pensiero filosofico, nella quale si mostra che alcuni grandi luoghi di tale passato contengono solo apparentemente l'affermazione dell'esistenza dell'immutabile. E le stesse forme *a priori* kantiane vengono intese non come funzioni conoscitive che operano in modo immutabile, ma come risultato dello sviluppo storico e dunque sempre suscettibili di trasformazione storica, come Cohen aveva sostenuto e come viene riconfermato da Léon Brunschvicg (1869-1944). È vero che su questo punto già Spencer si era espresso chiaramente, ma nel suo discorso il concetto di storicità delle categorie è fortemente legato al concetto biologico di evoluzione, a differenza di quanto accade nel neocriticismo.

Note bio-bibliografiche

1. **Francis Bradley**, uno dei massimi rappresentanti del neoidealismo inglese, fu docente di filosofia all'Università di Oxford. Tra i suoi scritti: gli *Studi di etica* (1874), *I principi di logica* (1883), *Apparenza e realtà* (1893), i *Saggi su verità e realtà* (1914).

Su di lui: C. Arata, *Bradley*, Marzorati, Milano 1951; M.T. Antonelli, *La metafisica di F.H. Bradley*, Milano 1952; D. Sacchi, *Unità e relazione. Studi sul pensiero di F.H. Bradley*, Vita e Pensiero, Milano 1981.

2. **Josiah Royce** studiò negli Stati Uniti e in Germania, e insegnò, a partire dal 1882, all'Università di Harvard. Tra i suoi scritti: *Lo spirito della filosofia moderna* (1892), *Il concetto di Dio* (1895), *Lineamenti di psicologia* (1903), *Il mondo e l'individuo* (1900-1901).

3. Con il termine **neocriticismo** si indicano quelle posizioni filosofiche che, nella seconda metà dell'Ottocento e nella prima metà del Novecento, si richiamarono al pensiero di Kant.

Le due scuole neokantiane più importanti furono quella di Marburgo e quella del Baden (nota anche come scuola di Heidelberg). Quella di Marburgo fu fondata da Hermann Cohen, che fu docente in quella città per una quarantina d'anni (tra i suoi scritti principali: la *Teoria kantiana dell'esperienza pura*, 1871, *Il fondamento dell'etica kantiana*, 1877, *Il fondamento dell'estetica kantiana*, 1889, *il Sistema di filosofia*, 1902-1912). A Marburgo insegnò anche, dal 1881 al 1924, Paul Natorp (tra le sue opere: *La dottrina platonica delle idee*, 1903, *i Fondamenti logici delle scienze esatte*, 1910, *Kant e la scuola di Marburgo*, 1912).

Ma il maggior rappresentante della scuola fu probabilmente un allievo di Cohen e di Natorp, Ernst Cassirer. Nato a Breslavia nel 1874, Cassirer insegnò a Berlino e ad Amburgo, prima di essere costretto dall'avvento del nazismo ad emigrare (prima in Inghilterra, nel 1933, poi in Svezia, infine negli Stati Uniti, dove morì nel 1945). Tra i suoi scritti: *Il problema della conoscenza nella filosofia e nella scienza dell'età moderna* (1906), *Filosofia delle forme simboliche* (1923-1929), *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento* (1927), *La filosofia dell'illuminismo* (1932), *Determinismo e indeterminismo nella fisica moderna* (1937), *Saggio sull'uomo* (1944).

La scuola del Baden ebbe come principali esponenti Wilhelm Windelband (1848-1915), autore di opere storiografiche (come la *Storia della filosofia moderna*, 1878-1880, e *La Storia della filosofia occidentale nell'antichità*, 1888) e teoretiche (raccolte nei due volumi dei *Preludi*); e Heinrich Rickert (1863-1936), che del Windelband fu dapprima allievo, poi successore, a partire dal 1916, sia sulla cattedra dell'Università di Heidelberg che nella direzione della scuola (tra i suoi scritti: *L'oggetto della conoscenza*, 1892, *I limiti della formazione dei concetti nelle scienze della natura*, 1896-1902, *Scienze della cultura e scienze della natura*, 1899, *La filosofia della vita*, 1920, *La logica del predicato e il problema dell'ontologia*, 1930, *i Problemi fondamentali della filosofia*, 1934).

Sul neokantismo: L. Lugarini, *Cassirer e il problema etico nell'esperienza mitica*, La Goliardica, Milano 1967; Id., *Dalle scienze al mondo umano*, Armando, Roma 1971; C. Rosso, *Figure e dottrine della filosofia dei valori*, Guida, Napoli 1973; M. Lancellotti, *Funzione, simbolo e struttura. Saggio su Ernst Cassirer*, Studium, Roma 1974; G. Gigliotti, *H. Cohen e la fondazione kantiana dell'etica*, Sansoni, Firenze 1977; B. Bolognini, *L'oggettività istituzionale, Critica della cultura e critica del significare in Ernst Cassirer*, Le Monnier, Firenze 1980; A. Poma, *Il mito nella filosofia delle forme simboliche di E. Cassirer*, Edizioni di Filosofia, Torino 1980; M. Ferrari, *Il giovane Cassirer e la Scuola di Marburgo*, Angeli, Milano 1988.

XIV

L'idealismo italiano

1. *Attualità della coscienza e "contemporaneità" della realtà*

La forma più rigorosa di neoidealismo è costituita dalla filosofia di Croce e di Gentile. Nel neoidealismo italiano (cfr. Nbb 1), "idealismo" non significa soltanto che la realtà può esistere esclusivamente nella coscienza, ma che la realtà esiste nel momento e nella misura in cui essa è *presente alla coscienza* (= pensiero = spirito = Io), ossia nella misura in cui essa è attualmente pensata, e quindi è *contemporanea* all'atto del pensiero.

In questo significato rigoroso, l'idealismo di Croce e di Gentile si oppone a buona parte dell'idealismo classico tedesco, perché vede sì in esso l'affermazione che ogni realtà dipende o appartiene alla coscienza, ma vede anche che per esso si ripropone, *all'interno della coscienza*, il vecchio dualismo di pensiero e di essere, di spirito e materia: appunto perché l'idealismo classico, pur affermando che la realtà dipende dalla coscienza, non identifica la realtà al contenuto *attuale* della coscienza, non intende la realtà come *contemporanea* allo spirito cosciente. Secondo l'idealismo classico e le altre forme di neoidealismo, e anche secondo il neocriticismo, la coscienza compie infatti una serie di operazioni (quelle con cui essa produce la realtà), che stanno alle spalle, cioè al di là del contenuto attuale della coscienza e quindi si ripresentano, nonostante le intenzioni in senso contrario, come cosa in sé, come realtà esterna e indipendente dalla coscienza attuale.

La realtà coincide con la coscienza *attuale*, ossia non con la coscienza in generale, ma con la coscienza che qui, ora, attualmente viva, pensa la realtà e include in sé il tempo. E rispetto alla coscienza *attuale* che il fondamentale teorema idealistico possiede tutta la sua forza e radicalità, cioè esclude in modo perentorio che qualcosa possa esistere al di là della coscienza.

Tutto questo non significa affatto che l'idealismo classico tedesco abbia ignorato il concetto di coscienza *attuale* e di realtà *contemporanea* alla coscienza; ma significa che, nonostante la conoscenza di tali concetti, l'idealismo classico ha riproposto all'interno della coscienza il dualismo tra coscienza e realtà, ossia tra la coscienza e le funzioni e operazioni della coscienza stessa, le quali, pur dipendendo da essa, esistono al di là del suo contenuto attuale. La coscienza è tale solo in quanto essa è *attuale* –, e poiché non esiste

nulla al di là della coscienza attuale, al di là di essa non possono esistere nemmeno le presunte funzioni e operazioni con le quali essa produce sé stessa e, all'interno di sé, la realtà. In questo modo, il neoidealismo italiano identifica con grande rigore la *coscienza* (il contenuto attuale di essa) e il *divenire*. Il divenire è la coscienza, cioè il contenuto attuale della coscienza, e ogni realtà esistente al di là della coscienza appare, *insieme*, come un assurdo che deve essere negato e come qualcosa di immutabile che pretende imporsi al divenire della coscienza e costituirsi come ciò a cui la coscienza deve adeguarsi.

La negazione idealistica di ogni cosa in sé e di ogni realtà trascendente la coscienza è dunque il modo in cui l'idealismo, nel suo sviluppo più rigoroso, procede alla distruzione di ogni realtà immutabile e quindi di ogni struttura immutabile che si voglia attribuire alla coscienza stessa.

Il concetto kantiano e idealistico di “trascendentale” diventa così la pura *forma* del pensiero, cioè viene liberato dalla sua pretesa di essere, oltre che pura forma del pensiero, anche la struttura, il contenuto immutabile e definitivo (= struttura delle forme *a priori* o categorie) secondo cui il pensiero si realizza.

In altri termini, il neoidealismo italiano non solo perviene alla negazione di ogni cosa in sé, che si costituisca come immutabile al di là del divenire della coscienza, ma anche – come già era accaduto nella sinistra hegeliana – alla negazione di ogni struttura che, all'interno della coscienza, pretenda porsi come immutabile. La metafisica, rileva ad esempio Croce, è riuscita a impadronirsi persino della «più poderosa e della più alta filosofia moderna», la filosofia di Hegel, dove la vecchia «metafisica dell'oggetto» è diventata una «metafisica della mente», in cui la mente stessa decade a “oggetto”, ossia a realtà immutabile e trascendente, articolata in una struttura immodificabile di categorie.

Lo spirito (la mente) non deve cioè essere inteso come qualcosa che «esiste in sé e per sé», al di sopra della storia (come appunto accade a Hegel, secondo Croce e Gentile), ma come tutto calato nella storia e anzi come l'essenza e la condizione stessa fondamentale della storicità.

2. Lo storicismo di Croce

a) *Storicità della realtà e identità di storiografia e filosofia.* – Affermare che il divenire, nella sua fisionomia autentica, è il divenire della coscienza, significa affermare che la realtà è storia e che non esiste altra realtà che la realtà storica. Benedetto Croce (1866-1952; cfr. Nbb 2) presenta il proprio idealismo appunto come “storicismo assoluto”: la filosofia non può essere altro che “filosofia dello spirito” – cioè non “metafisica”, filosofia di una realtà immutabile trascendente lo spirito –, e la filosofia dello spirito non può essere altro che “pensiero storico”, pensiero che ha come contenuto la storia. La filosofia si

risolve nella “storiografia”.

Si può dire, sì, che nel processo storiografico la filosofia rappresenta propriamente il momento della riflessione metodologica intorno a tale processo, ma si tratta di una distinzione estrinseca, perché il momento metodologico è inscindibile dall'unico processo in cui la conoscenza, come conoscenza della realtà, è conoscenza storica.

I problemi autentici non sono quindi i “massimi problemi” della metafisica, ma i problemi concreti e particolari della vita dello spirito. Anche Nietzsche aveva rilevato che la filosofia si interessa sempre meno della ricerca dell’“origine” del mondo – dalla quale ricerca faceva dipendere la salvezza dell'uomo – e sempre più della “realtà più vicina”, quella che è “intorno e dentro di noi” e che mostra ricchezze, enigmi e bellezze insospettabili per gli antichi.

Si osservi che, dal punto di vista terminologico, è Gentile a sottolineare l'*attualità* dello spirito ed è Croce a insistere sul principio che “ogni vera storia è storia *contemporanea*”. Ma le due formule sono sostanzialmente identiche, perché l'attualità dello spirito indica l'atto unico e immoltiplicabile del pensiero, che è “fuori del tempo” perché ha la totalità del tempo al proprio interno, sì che, rispetto all'atto del pensiero, sia il presente, sia il passato, sia il futuro sono egualmente *presenti*, cioè “contemporanei” a tale atto; e da parte sua Croce afferma che ogni storia è contemporanea «perché essa, come ogni atto spirituale, è fuori del tempo (del prima e del poi), e si forma nel tempo stesso' dell'atto a cui si congiunge e da cui si distingue», ossia nel tempo stesso della effettiva realtà storica – restando inteso che «ogni atto spirituale» è quell'unico e immoltiplicabile atto in cui consiste lo spirito, ossia «quell'individuo veramente reale, che è lo spirito eternamente individuantesi» nei vari aspetti della realtà storica.

Quindi: la realtà è spirito e lo spirito è storia; la storia è autoproduzione della realtà, ossia individuazione dello spirito, che non rimane chiuso in una sua astratta universalità. Il pensiero della realtà, cioè la filosofia, è pertanto storiografia e l'oggetto dell'atto storiografico è sempre storia contemporanea, cioè realtà attuale, sempre legata agli interessi e ai bisogni concreti dell'uomo.

La separazione di filosofia e storiografia è quindi per Croce un residuo della concezione metafisica, dualistica, transcendentistica della realtà, nel quale «accanto o di fronte alla verità della filosofia o dell'universale si pone un'altra verità che è dell'individuale, la verità storica», accanto o di fronte all'immutabile “verità di ragione” si pone la contingente “verità di fatto”; sì che la relazione tra filosofia e storiografia è «quella di guida e guidato, di luce e di rischiarato, di forma e di materia», e il primato della filosofia rispetto alla storiografia diventa quello «di sovrana a suddito, non dissimile da quello degli enti metafisici verso la realtà».

Si esce dalla concezione metafisica del rapporto tra filosofia e storiografia affermando il carattere storico di ogni giudizio e quindi di ogni filosofia e di ogni soluzione dei problemi filosofici. «Ogni giudizio è giudizio storico, o storia senz'altro. Se il giudizio è rapporto di soggetto e predicato, il soggetto, ossia il fatto, quale che esso sia, che si giudica, è sempre un fatto storico, un diveniente, un processo in corso, perché fatti immutabili non si ritrovano né si concepiscono nel mondo della realtà.»

Ogni situazione storica richiede pertanto nuove soluzioni filosofiche dei problemi sempre nuovi che vanno via via presentandosi; e quindi la filosofia non è «una liberazione dal travaglio della vita» – come invece la filosofia, in quanto *epistémè* e metafisica, ha voluto essere – ma «si travaglia partecipando alla continua creazione di un mondo sempre nuovo». Un'affermazione, questa, che ripropone la sostanza della filosofia “dionisiaca” di Nietzsche e l'atteggiamento di fondo che il pensiero contemporaneo assume di fronte al divenire. Il travaglio del divenire – la «continua creazione di un mondo sempre nuovo» (Nietzsche parlava appunto del «travaglio della partorientente») – non è ciò da cui la filosofia deve liberarsi, rifugiandosi nell'eterno e nell'immutabile, ma è ciò che la filosofia assume in se stessa e spinge alla sua realizzazione più piena. E, per Croce, il pensiero di Nietzsche, «immaginario antihegeliano», è la «migliore propedeutica» alla filosofia dialettica di Hegel. «Il Dio trascendente» scrive Croce «è straniero alla storia umana, che non sarebbe se quel Dio fosse: essa che è a sé stessa il Dioniso dei misteri e il “Christus patiens” del peccato e della redenzione.»

Anche Hegel afferma l'unità di filosofia e storia della filosofia, e poiché ogni filosofia è per lui lo spirito dell'epoca che le corrisponde, già in Hegel è presente la tesi dell'identità di filosofia e storiografia. Ma in lui questa identità si riferisce al sistema delle categorie, che da un lato costituisce l'oggetto della filosofia e che dall'altro, nella storia, si realizza unendosi all'insieme degli aspetti accidentali ed empirici della realtà. Ora, è proprio il sistema delle categorie che, per Croce – come per Gentile (e come per Feuerbach e Marx) –, si presenta come la legge immutabile, metafisica, “entità trascendente” che rende impensabile il divenire e che quindi deve essere negata.

Pertanto, lo spirito non è più da intendere come il sistema delle categorie che sta al di sopra e che regola dall'esterno la storia concreta, in un rapporto “di sovrano e suddito”: lo spirito è la stessa storia concreta. In questa direzione, si è condotti a dire, come appunto avviene in Gentile, che l'autentica deduzione delle categorie consiste non in un'astratta operazione logica, ma nello stesso concreto processo storico, quale si presenta all'interno della riflessione storiografica.

b) *Gli opposti e i distinti.* – Ma per Croce vi è soprattutto un motivo

specifico che rende inaccettabile il “sistema” hegeliano: si tratta della confusione, che avverrebbe in Hegel, tra la “dialettica degli opposti” (cfr. *La filosofia II*, cap. XXIII, §§ 5-7) e il “nesso dei distinti”.

Per Croce cioè l'errore fondamentale di Hegel è di trattare come concetti “opposti” quelli che sono soltanto concetti “distinti”. Opposti sono i concetti di vero-falso, bene-male, bello-brutto, valore-disvalore, gioia-dolore, attività-passività, positivo-negativo, vita-morte, essere-nulla. Ma Hegel considera come opposti anche tutti gli altri concetti e innanzitutto quelli di “spirito teoretico” e “spirito pratico”, e poi concetti come quelli di diritto e moralità, famiglia e società civile, arte e religione – opposizioni, queste, la cui sintesi è data in Hegel rispettivamente dallo spirito libero, dall'eticità, dallo Stato, dalla filosofia.

E invece, in questo secondo gruppo di rapporti, vi sono rapporti che non sono di opposizione. Ad esempio – ed è l'esempio fondamentale –, lo spirito teoretico è conoscenza del vero e lo spirito pratico è produzione del *bene*: ma se il rapporto tra il *vero* e il *falso* è quello di opposizione, indicato da Hegel, il rapporto tra il *vero* e il *bene* è di altra natura. Infatti, se la verità è impensabile al di fuori del suo rapporto col falso, e quest'ultimo è impensabile al di fuori del suo rapporto col vero, viceversa la conoscenza della verità può “precedere” la produzione del bene – ha cioè una sua “autonomia” rispetto a questa –, laddove non è possibile che il bene esista senza verità («è impossibile volere il bene senza pensare»).

Il rapporto tra verità e bene è cioè quello che esiste tra due “gradi” della realtà, dove il primo può esistere senza il secondo, ma non il secondo senza il primo. Grado inferiore e superiore sono chiamati da Croce “distinti”, e il rapporto tra i distinti non può avere il carattere che Hegel assegna alla dialettica degli opposti. Lo spirito teoretico, infatti, diventa inevitabilmente spirito pratico, ma non per una contraddizione intrinseca allo spirito teoretico, come invece Hegel ritiene, ma perché lo spirito è essenzialmente divenire e deve quindi passare dalla contemplazione alla produzione di ciò che esso contempla. E a sua volta lo spirito pratico, creando una realtà nuova, esige una nuova riflessione sulla realtà e passa quindi nello spirito teoretico, secondo un processo *circolare* infinito, in cui resta scandita l'esistenza storica dello spirito – o, se si vuole riproporre il linguaggio di Vico (il filosofo che Croce pone accanto a Hegel), secondo una «storia ideale eterna, sulla quale corrono nel tempo le storie particolari».

Croce rileva inoltre che il nesso di distinzione esistente tra lo spirito teoretico e lo spirito pratico si articola ulteriormente, perché, nello stesso spirito teoretico, la *filosofia* è il grado superiore di quel grado inferiore che è l'*arte* – la filosofia essendo la conoscenza

dell'universale e l'arte conoscenza del particolare –; e nello spirito pratico il grado inferiore della volizione del bene è la volizione del bene particolare – Croce chiama “economico” questo tipo di volizione –, mentre il grado superiore della volizione del bene è la volizione dell'universale o “etica”. Arte, filosofia, economia ed etica sono quindi i “distinti” in cui circola eternamente la vita dello spirito.

c) *L'economia*. – Tanto il concetto di “arte” quanto il concetto di “economia” hanno in Croce un significato più ampio di quello usuale. L’“arte”, come espressione del sentimento, tende a identificarsi al linguaggio, e quindi è già presente tra gli uomini ben prima della comparsa del cosiddetto “artista”. E l’“economia” include non solo l'intero campo delle scienze naturali e matematiche, ma anche il diritto dello Stato – e, infine, anche l'errore.

Croce è d'accordo con la tesi hegeliana che le scienze della natura e le matematiche sono prodotti dell'intelletto (cioè dell'astrazione intellettuale) e non della ragione. Ma aggiunge che se le scienze non trovano giustificazione nella ragione teoretica, si giustificano però all'interno della ragione pratica e cioè devono essere intese come prassi, volontà che mira al raggiungimento di certi scopi.

Esponendo la situazione della indagine critica sul sapere scientifico dopo Hegel, Croce rileva che «già dal campo stesso della scienza, da scienziati che prendevano a riflettere sul metodo del loro lavoro e ne tentavano, di proposito o no, la filosofia, si levavano voci ad annunciare che l'indole delle scienze non era stata bene intesa, e che essa non era conoscitiva ma prammatica ed utilitaria; e si veniva delineando una teoria, che fu chiamata “economica”, delle formazioni scientifiche».

Gli scienziati ai quali Croce si riferisce sono in questo passo rappresentati soprattutto da E. Mach (cfr. cap. XIX, § 4) –, ma, per quanto riguarda il carattere pratico del sapere scientifico, anche la dipendenza di Croce da Bergson è evidente. Solo che questi tipi di critica della scienza assumono un significato di negazione della conoscenza e della verità, una negazione che viene rifiutata da Croce in nome della difesa idealistica della razionalità.

L’“economia”, si è detto, include anche l'errore, perché se l'errore non può appartenere alla ragione teoretica (sostenere questa appartenenza equivarrebbe a sostenere lo scetticismo), tuttavia l'errore è espressione di una volontà, e di una volontà che mira al raggiungimento di uno scopo particolare e che quindi rientra nella definizione dell’“economia”. (La dottrina del carattere pratico dell'errore appartiene comunque alla tradizione del pensiero filosofico e risale ai Greci.)

E all’“economia”, cioè alla volontà dell'utile, del bene particolare, appartengono il diritto e lo Stato. Questi ultimi esprimono infatti la

forza di certi gruppi sociali di imporre certe regole di comportamento. In quanto appartenente all'economia, la politica non può essere confusa con la morale, che costituisce il grado superiore dello spirito pratico. Il "liberalismo" è innanzitutto, per Croce, la consapevolezza del divenire dello spirito, che non tollera l'imposizione di alcun ideale (religioso, metafisico, etico) trascendente il concreto processo storico; ed è la coscienza che nella storia ogni decadenza, ogni male, ogni reazione (Croce pensa anche al fascismo) sono «malattie e crisi di crescita, come incidenti e mezzi della stessa eterna vita della libertà».

d) *La polemica tra Croce e Gentile*. – Appare comunque, dalla teoria crociana dei distinti, che se la critica contro ogni immutabile trascendente il divenire dello spirito implica la negazione del "sistema" hegeliano, questa critica non deve però andare "oltre il segno" e considerare le quattro forme dello spirito – cioè le "eterni categorie" del bello, del vero, dell'utile e del bene, i distinti, appunto – come espressioni anch'esse della trascendenza. Che è la critica rivolta da Gentile a Croce: se le categorie non trascendono il concreto giudizio storico e se quindi mutano e si arricchiscono con la continua innovazione del giudizio, allora le categorie sono infinite come infiniti sono i giudizi storici, e la teoria delle quattro eterni categorie dello spirito non ha più ragion d'essere, giacché essa è un residuo, all'interno della rinascita dell'idealismo, di quell'affermazione di entità eterne e immutabili che rendono impensabile il divenire.

Ma Croce replicava che la distinzione tra spirito teoretico e spirito pratico – ossia tra conoscere e volere, tra pensiero e azione – è una distinzione «primigenia e fondamentale che il senso comune dell'umanità ha sempre posta e osservata e le filosofie hanno rispettata». L'argomento impiegato da Gentile per cancellare questa distinzione è, per Croce, un "sofisma".

Gentile rileva che la distinzione tradizionale tra volontà e pensiero è un'espressione del dualismo di pensiero e realtà (ossia dell'opposizione di certezza e verità), perché concepisce il pensiero come un rispecchiamento passivo della realtà esterna e la volontà come un'attività che mira alla trasformazione di tale realtà. Per Gentile l'eliminazione del dualismo di pensiero e realtà è quindi, insieme, eliminazione del dualismo di pensiero e volontà: non essendo passivo rispetto ad alcuna realtà esterna, il pensiero è attivo come la volontà e l'azione, e quindi non differisce da esse.

Croce ribatte che l'erronea distinzione realistico-naturalistica tra passività del pensiero e attività del volere non deve essere confusa con la corretta distinzione tra pensiero e volontà, concepiti come forme immanenti dello spirito, giacché dal fatto che anche il pensiero sia attività non segue per ciò stesso che resti cancellata ogni differenza tra

pensiero e volontà. Certo, pensiero e volontà, pur distinguendosi, si implicano reciprocamente: il pensiero è tanto necessario all'azione quanto l'azione è necessaria al pensiero (la tesi marxiana della priorità della struttura economica rispetto alla sovrastruttura ideologica resta così corretta): circolarità di pensiero e azione – dove questa circolarità è «la vera unità e identità dello spirito con sé stesso».

D'altra parte, proprio perché l'idealismo crociano riconosce che il pensiero non è passivo rispetto alla realtà esterna e *cioè non ha nulla al di fuori di sé*, deve anche riconoscere che il pensiero, così inteso, non può essere identificato al “pensiero” che si distingue dalla volontà e che dunque ha la volontà al di fuori di sé. Il pensiero, come *trascendentale*, come orizzonte assoluto che non ha nulla al di fuori di sé, non può essere confuso con quel suo *contenuto* che è il “pensiero” come forma teoretica contrapposta alla forma pratica del volere. E sono questi due contenuti che Croce intende come “eterni categorie”.

È appunto Gentile a sottolineare con particolare rigore quel *significato superiore* dell'identità del pensare e del volere, che compete al pensiero come orizzonte trascendentale, cioè come *puro atto* che contiene in sé tutte le distinzioni, ma, appunto, come distinzioni *del suo contenuto* – le quali pertanto non sono due o quattro, ma infinite, come infinite sono le determinazioni che vanno via via creandosi nel divenire della realtà spirituale.

La “vera unità e identità dello spirito con sé stesso” non può essere quindi data dalla crociana “circolarità” delle forme dello spirito, che sono pur sempre *contenuti* dell'atto del pensiero, ma è data da questo atto, cioè dal pensiero che è “trascendentale” perché è l'orizzonte che non si può assolutamente trascendere e che ha in sé stesso, come suo contenuto, ogni oggetto, ogni forma, ogni determinazione della realtà.

3. L'attualismo di Gentile

a) *Attualità e trascendentalità del pensiero.* – Giovanni Gentile (1875-1944; cfr. Nbb 3) propone il centro del suo idealismo rifacendosi a Berkeley (cfr. *La filosofia II*, cap. XII): «La realtà non è pensabile se non in relazione coll'attività pensante per cui è pensabile; e in relazione con la quale non è soltanto oggetto *possibile*, ma oggetto reale, *attuale* di conoscenza».

L'“attualismo” gentiliano concepisce rigorosamente questo principio, alla cui altezza lo stesso Berkeley non è riuscito a mantenersi. La realtà non è soltanto oggetto “possibile”, ma oggetto attuale del pensiero, che è il pensiero umano e non un pensiero trascendente. *Pensare* che la realtà sia *esterna al pensiero* è *contraddittorio* ed è un'operazione nella quale ci si forma l'idea della realtà, dimenticando l'idea in cui la realtà è pensata. L'“idealità del reale”, rigorosamente concepita, è cioè il principio fondamentale dell'idealismo attualistico.

Tale principio non consente la distinzione (cui Berkeley perviene – cfr. *La filosofia II*, cap. XII, § 6) tra il «pensiero che pensa attualmente il mondo» e il «Pensiero assoluto, eterno, trascendente le singole menti». Infatti, rispetto al pensiero umano – rispetto cioè al pensiero che pensa attualmente il mondo –, quel “Pensiero assoluto” si trova nella stessa situazione in cui si trova la natura materiale esterna al pensiero: di essere qualcosa che, da un lato, *limita* il pensiero e lo riduce a essere *una parte* che ha al di fuori di sé altre parti della realtà; e che, dall’altro lato, è pur sempre pensato e che quindi, pensato come qualcosa di esterno al pensiero, è un concetto contraddittorio.

Dal punto di vista empirico, incapace a cogliere il senso trascendentale del pensiero, si può dire che il nostro pensiero non pensa tutto il pensabile, e quindi è finito, chiuso entro certi limiti del tempo e magari dello spazio, e che dunque si può pensare che qualcosa sia, senza mai essere stato pensato, e che quindi gran parte della realtà sfugge al pensiero. Ma questo pensiero, che viene pensato come oggetto determinato, finito e parziale, è l’io empirico, non l’Io trascendentale, cioè il pensiero pensante che assume come *contenuto* il rapporto tra questo pensiero finito e la realtà che lo trascende: il pensiero pensante è il pensiero trascendentale (= Io trascendentale), cioè il pensiero che non può essere trasceso, perché è esso a trascendere ogni contenuto parziale e finito (sia pure, tale contenuto, la stessa rappresentazione che assume come oggetto il pensiero).

Del pensiero trascendentale non si può chiedere quale sia la sua origine, perché tale origine sarebbe daccapo qualcosa di esterno a esso. Non si può dare una “spiegazione” del pensiero trascendentale, perché è esso la fonte di ogni spiegazione e la condizione di ogni esperienza. Il pensiero trascendentale non può diventare un oggetto determinato (finito) del pensiero, perché è il soggetto di ogni oggetto, “spettatore” di ogni spettacolo, e non è mai “atto compiuto”, cioè finito, ma “atto in atto”, che è la nostra stessa soggettività, è noi stessi; e appunto perché non è atto compiuto, finito, oggettivato, ma atto in atto, *attualità*, esso è intrascendibile. Ogni tentativo di definire, cioè determinare, ridurre a contenuto finito il pensiero trascendentale è destinato a fallire, perché «la sua attività pensante non è quella che definiamo, ma lo stesso pensiero che definisce».

b) Idealismo e distruzione degli immutabili. – Proprio perché non ha nulla fuori di sé, il pensiero attuale è il “creatore” della realtà. Per la filosofia antica – rileva Gentile – il pensiero, a rigore, è niente, perché ha tutta la realtà al di fuori di sé; la filosofia moderna esprime, “con ogni discrezione”, l’esigenza che anche il pensiero sia qualcosa; senonché, poi, approfondendo il senso di questa esigenza, la filosofia moderna si rende conto che il pensiero non può essere semplicemente qualche cosa, ma è anzi la stessa “totalità” o Realtà assoluta, e dunque

è lo stesso principio creatore della realtà, l'anima, l'essenza stessa del divenire.

Gentile mostra infatti, con particolare rigore, che, proprio perché il pensiero è divenire, incremento della realtà, proprio per questo non può esistere una realtà esterna indipendente dal pensiero: tale realtà, infatti, conterrebbe già tutto in sé stessa e quindi non potrebbe ricevere alcun incremento dallo sviluppo del pensiero, e dunque tale sviluppo sarebbe una mera apparenza e, in definitiva, qualcosa di inconcepibile. Ma siccome il divenire, lo sviluppo del pensiero è la stessa originaria evidenza, che sta alla base di tutto il sapere, dunque non può esistere alcuna realtà esterna al pensiero.

Nell'attualismo gentiliano il principio idealistico della contraddittorietà del concetto di una realtà esterna al pensiero si presenta cioè indissolubilmente unito alla consapevolezza che la realtà esterna al pensiero è la forma emergente dell'immutabile epistemico-metafisico che rende impensabile e vanamente apparente il divenire – la cui esistenza è peraltro la stessa originaria e fondamentale evidenza del sapere umano.

Ma ormai, con l'idealismo, il divenire è l'evidenza originaria solo in quanto sia inteso come pensiero, e anzi come pensiero attuale: «Mirate con fermo occhio» scrive Gentile «a questa vera e concreta realtà che è il pensiero in atto; e la dialetticità [cioè il divenire] del reale vi apparirà evidente e certa come certo e evidente è a ciascuno di noi l'aver coscienza di ciò che pensa.» Se il divenire è inteso, alla stregua del realismo, come qualcosa di esterno e indipendente dal pensiero, il divenire si irrigidisce e si trasforma in un oggetto statico, immutabile, in cui tutto è già contenuto, anche quando ci si immagina (come accade nella filosofia tradizionale) che gli elementi di tale oggetto si realizzino in uno sviluppo temporale. Ma una volta che il divenire è concepito come il processo stesso del pensiero, «allora nulla di più evidente di quell'essere che non è, e di quel non essere che è, in cui la categoria del divenire consiste». Solo come pensiero il divenire è libertà, novità, imprevedibilità, creazione incessante.

c) Morte e immortalità. – Ma il pensiero è l'essenza dell'uomo, che dunque, come pensiero attuale – come Io trascendentale, non come io empirico – contiene sì in sé stesso il divenire, ma è anche al di sopra del divenire, del tempo e della morte, e del terrore che il divenire e la morte producono.

«Se noi» scrive Gentile «empiricamente ci consideriamo nel tempo, ci naturalizziamo [ossia ci consegniamo alla natura, che è il regno del perituro], e ci chiudiamo entro certi limiti (la nascita e la morte) di là dai quali non possiamo non vedere annientata la nostra personalità. Ma questa personalità, per cui entriamo nel mondo del molteplice e degli individui naturali, è radicata in una personalità superiore, e

soltanto in essa è reale» – la personalità superiore che è lo spirito, il pensiero trascendentale che «è fuori di ogni “prima” e “dopo”», in una “eternità” che tuttavia non trascende il tempo, perché è la stessa coscienza del tempo.

Il molteplice che è contenuto nell’atto spirituale è mortale, cioè «l’immortalità del molteplice (cose e uomini che, in quanto molti, son cose) è nella sua eterna mortalità». Il terrore del divenire è superato dalla coscienza dell’eternità dell’atto spirituale: «L’energia che sostiene la vita è appunto la consapevolezza del divino e dell’eterno, per cui la morte e lo svanire di ogni cosa caduca si guarda sempre dall’alto della vita immortale».

d) Logica dell’astratto e logica del concreto. – Facendo leva sul principio che il divenire autentico è lo stesso pensiero in atto della realtà, Gentile mira a «colmare l’abisso» che nel secolo XIX si è aperto tra la logica analitica aristotelica e la nuova logica dialettica di Hegel, l’una fondata sul principio di identità e non contraddizione e l’altra sul principio dell’unità dei contrari.

Si tratta di mostrare che non si ha qui a che fare con due logiche «tra loro opposte, senza possibilità di passaggio dall’una all’altra», «separate e incapaci di integrarsi reciprocamente» in un unico processo. Per l’hegeliano Gentile si tratta di «confermare la verità della logica classica» e la sua unità alla logica dialettica, mantenendo l’atteggiamento, proprio di Hegel, che non vede nella logica «una astratta tecnica del pensare», ma il «concetto che il pensiero acquista di sé come realtà universale». Tale impresa è possibile, dunque, perché Gentile (come Croce) non vede in Hegel il negatore della logica analitica, ma il negatore della concezione astratta (intellettualistica, nel senso hegeliano) di tale logica; non il negatore del principio di non contraddizione, ma del modo astratto di intendere tale principio.

Per Gentile, la grandezza di Hegel sta nella sua consapevolezza che il divenire, la dialettica della realtà, è inconcepibile se non si identifica il divenire al pensiero, cioè se non si supera l’*intelletto* con la *ragione* – se non si supera l’intelletto, che concepisce astrattamente le cose, le isola dal pensiero e quindi le irrigidisce e le rende statiche, con la *ragione* «che concepisce lo spirito», cioè il divenire autentico della realtà. Ma, per Gentile, Hegel non è rimasto fedele alla sua scoperta ed è tornato a concepire la dialettica come un processo che è presupposto, esterno al pensiero in atto, e che quindi ha soltanto l’apparenza del processo e della dialetticità.

Tuttavia, il senso globale dell’unificazione, perseguita da Gentile, della logica classica – “logica dell’astratto” – e della logica dialettica – “logica del concreto” – è già presente in Hegel, per il quale «nella logica speculativa è contenuta la mera logica dell’intelletto, che può essere agevolmente ricavata da quella: non si deve far altro che lasciar

cadere l'elemento dialettico e il razionale e così essa diventa ciò che è la logica ordinaria, una *istoria*, ossia una descrizione di varie determinazioni di pensiero messe insieme».

A proposito di questo passo hegeliano, va osservato che la “logica dell'intelletto” è la logica classica, analitica, quella che Gentile chiama “logica dell'astratto”; la “logica speculativa” è invece la logica dialettica (che corrisponde, nella terminologia di Gentile, alla “logica del concreto”): in relazione alle “varie determinazioni di pensiero” (ad esempio “concetto”, “giudizio”, “sillogismo”, “principio di identità”, “principio di non contraddizione”, ecc.), la logica speculativa concepisce l'*unità* di queste determinazioni, la loro relazione, cioè non le considera le une isolate dalle altre, le une accanto alle altre, semplicemente giustapposte e oggetto di una semplice “descrizione” (“istoria”), ma, appunto, le comprende nella loro sintesi.

Il rapporto, in Hegel, tra logica dell'intelletto e logica speculativa è il modello del rapporto, in Gentile, tra logica dell'astratto e logica del concreto. La logica dell'astratto pensa la struttura logica della realtà, ma non riflette sul pensiero attuale che ha come contenuto tale struttura. Pensando la struttura logica della realtà, la logica dell'astratto non può che pensare conformemente ai principi portati alla luce dalla logica classica (identità, non contraddizione, ecc.), giacché pensare è pensare un contenuto determinato, identico a sé, diverso dagli altri.

Ma proprio perché la logica dell'astratto non riflette sul pensiero attuale, il contenuto della logica dell'astratto non è il concreto, la realtà assoluta, ma appunto è l'astratto (la parte), che è quello che è in virtù del pensiero che lo pensa e che pone le parti (in cui l'astratto si suddivide) in relazione tra loro. Il pensiero è “l'attività integratrice” che raccoglie, sintetizza, unifica e quindi rende possibile la struttura logica della realtà; e la logica del concreto vede in questa attività del pensiero il divenire creatore della realtà, che afferma sì l'astratto, ma insieme lo nega come realtà presupposta al pensiero – ossia lo nega come presupposto al pensiero, ma insieme lo afferma come contenuto del pensiero. L'astratto è identico a sé; il concreto è il pensiero attuale che, pensando e creando l'astratto, lo oltrepassa e lo trasforma continuamente. Il concreto è cioè il divenire, il continuo differenziarsi da sé stesso.

Questo significa che non c'è astratto (= realtà) senza concreto (= pensiero) e non c'è concreto senza astratto. Il contenuto della logica del concreto (cioè del pensiero che sa riflettere su di sé) è identico al contenuto della logica dell'astratto (la quale pensa la verità, oggettivamente considerata come indipendente dall'atto di pensare), «ma dialettizzato», ossia messo in relazione – questo contenuto – al pensiero (e cioè al divenire), e quindi «integrato dalla negatività del

pensiero pensante» – la negatività, cioè, che nega l'indipendenza della realtà dal pensiero. Ciò vuol dire che l'astratto deve rimanere, così come per mantenere acceso il fuoco che distrugge il combustibile occorre che ci sia sempre del combustibile e che questo non sia sottratto alla fiamma che lo brucia, cioè al «fuoco del pensiero che incenerisce il suo combustibile per trarne luce e calore».

e) *L'attualismo e la cultura filosofica italiana*. – Il pensiero di Gentile ha avuto un'influenza decisiva (riscontrabile anche in un marxista come Gramsci, cfr. cap. XXI, § 4, b) sulla cultura filosofica italiana. La sua affermazione è stata tuttavia accompagnata da posizioni filosofiche che, come quella di Bernardino Varisco (1850-1933) e di Pantaleo Carabellese (1877-1948), non intendono rinunciare al realismo o, come ancora in Varisco (che si riconnette alla tradizione leibniziana), alla connessione della filosofia con la scienza e con la trascendenza metafisica.

Ugo Spirito (1896-1979; cfr. Nbb 4), il maggiore scolaro di Gentile, ha trasformato l'idealismo del maestro, pervenendo a una delle forme più rigorose di negazione dell'*epistème*. Spirito, infatti, non intende conferire a questa negazione un valore assoluto (che daccapo trasformerebbe in *epistème* la negazione dell'*epistème*), ma un valore *situazionale*, provvisorio: la situazione in cui si trova chi *non sa* e d'altra parte si rende conto del carattere contraddittorio del *saper di non sapere*, e quindi aspira ad uscire da tale contraddizione.

Dopo la morte di Gentile e la caduta del fascismo, la filosofia italiana si è aperta alle esperienze filosofiche d'oltralpe e d'oltreoceano, rielaborandole con una coscienza critica che spesso è assente nei loro luoghi d'origine e che è dovuta prevalentemente al contatto che l'attualismo e lo storicismo crociano hanno insegnato a stabilire con i grandi temi della tradizione filosofica.

Note bio-bibliografiche

1. Gli esponenti maggiori dell'**idealismo italiano** otto-novecentesco furono (oltre a Croce e Gentile) Augusto Vera (1813-1885) e Bertrando Spaventa (1817-1883). Tra gli scritti fondamentali di Spaventa ricordiamo la *Prolusione e introduzione alle lezioni di filosofia nell'Università di Napoli* (1862; nel 1908 Gentile le ripubblicò come *La filosofia italiana e le sue relazioni con la filosofia europea*) e i *Principi di filosofia* (1867, che Gentile ripubblicò nel 1911 come *Logica e Metafisica*).

Su Spaventa: I. Cubeddu, *Bertrando Spaventa*, Firenze 1964; G. Vacca, *Politica e filosofia in B. Spaventa*, Bari 1967; R. Bortot, *L'hegelismo di B. Spaventa*, Firenze 1968; T. Serra, *B. Spaventa. Etica e politica*, Roma 1974.

Più in generale, sull'idealismo italiano: E. Garin, *Storia della filosofia italiana*, Einaudi, Torino 1978, pp. 1225-1243 e 1261-1351. Inoltre: U. Spirito, *L'idealismo italiano e i suoi critici*, Le Monnier, Firenze 1930; F. Valentini, *La controriforma della dialettica. Coscienza e storia nel neoidealismo italiano*, Editori Riuniti, Roma 1966; G. Oldrini, *Gli hegeliani di Napoli*, Milano 1964; Id., *Il primo hegelismo italiano*, Firenze 1969; A. Guzzo-A. Plebe (a cura di), *Gli hegeliani d'Italia*, Torino 1953; M. Rossi (a cura di), *Gli sviluppi della hegelismo in Italia*, Torino 1957; F. Tessoro (a cura di), *Incidenza di Hegel*, Napoli 1970; S. Zeppi, *Il pensiero politico dell'idealismo italiano e il nazional-fascismo*, Firenze 1973.

2. **Benedetto Croce** nacque a Pescasseroli nel 1866. La sua formazione intellettuale fu influenzata dalle posizioni di Bertrando Spaventa (cugino del padre di Benedetto; la madre aveva diffidato Benedetto dal frequentare lo Spaventa all'Università temendo che le sue lezioni gli dovessero «strappare dal petto i principi della religione»; ma Benedetto disobbedì, e ascoltò qualche sua «innocua lezione di logica formale», B. Croce, *Contributo alla critica di me stesso* [1915], Adelphi, Milano 1989, p. 17. D'ora in poi *Contributo*) e di Antonio Labriola (1843-1904) (del quale seguì le lezioni di filosofia morale, che – come scrive ancora lo stesso Croce – «vennero incontro inaspettatamente al mio angoscioso bisogno di rifarmi in forma razionale una fede sulla vita e i suoi fini e doveri, avendo perso la guida della dottrina religiosa [...]». L'etica herbartiana del Labriola valse a restaurare nel mio animo la maestà dell'ideale, del dover essere contrapposto all'essere», *Contributo*, p. 24). L'inizio della lunga attività intellettuale del Croce fu dedicato a ricerche erudite e a indagini storiche («io per sei anni, dall'86 al '92, fui tutto versato nell'esterno, cioè nelle ricerche di erudizione», *Contributo*, p. 28), prima del passaggio alla ricerca più propriamente filosofica, segnato dalle pagine de *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte* (1893) e determinato dalla convinzione «che la scienza dovesse aver forma e valore ben diverso da quelle estrinseche esercitazioni erudite e letterarie» (*Contributo*, p. 29). Ancora sotto l'influenza del Labriola, Croce prese a studiare i testi del marxismo, scrivendo, tra il 1895 e il 1900, alcuni saggi che saranno poi raccolti in *Materialismo storico ed economia marxista* (1900). Da quel momento la filosofia divenne la presenza centrale nella produzione del Croce, che iniziò anche la sua corrispondenza e la sua collaborazione con Giovanni Gentile, al quale lo univano «affinità di svolgimento mentale e di cultura» (*Contributo*, p. 36). Nel 1903 fondò, insieme a Gentile, «La Critica», una rivista che svolse un'importante opera di svecchiamento della cultura italiana. Al primo decennio del Novecento risale inoltre l'elaborazione del sistema filosofico del Croce, che si concretizzò nelle pagine dell'*Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale* (1902), della *Logica come scienza del concetto puro* (1905), della *Filosofia della pratica* (1909), e che venne approfondito, negli anni seguenti, con opere come il *Breviario di estetica* (1912), *Teoria e storia della storiografia* (1917), *La storia come pensiero e come azione* (1938). Nel giugno del 1920 Croce venne chiamato da Giolitti al Ministero della pubblica istruzione, incarico che accettò con qualche perplessità. Andato al potere il fascismo, Croce, dopo un breve periodo di appoggio al governo di Mussolini, assunse il ruolo dell'intellettuale dissenziente, da un lato apparendo come una sorta di guida morale per l'Italia antifascista, dall'altro distaccandosi dalle posizioni di Gentile, maggiormente allineato alle posizioni del regime. Nel 1925 scrisse un *Manifesto degli intellettuali antifascisti*, pubblicato il 1° maggio e firmato da centinaia di intellettuali. La sua opposizione al regime, più che politica in senso stretto, fu culturale e morale: «poiché [...] quello che io sentivo scosso, sconvolto e traballante», scriverà egli stesso nel '41, «era il fondamento di ogni serio concetto e di ogni elevata azione politica, la mia migliore opposizione, ossia quella a me più confacente e nella quale potevo dare maggiore rendimento, doveva consistere nella difesa e restaurazione delle necessarie premesse intellettuali e morali e nella continuazione resa più intensa della mia

opera personale di pensatore e di scrittore» (*Contributo*, p. 88). Nel secondo dopoguerra, Croce aderì al partito liberale (del quale fu anche presidente). Morì a Napoli nel 1952.

Le *Opere complete* di Croce sono state pubblicate dalla casa editrice Laterza in una settantina di volumi. L'editore Adelphi sta attualmente ripubblicandone una parte. Sono usciti, sinora, il *Contributo alla critica di me stesso*, le *Vite di avventure, di fede e di passione*, *Teoria e storia della storiografia* (Milano 1989); *Breviario di estetica. Aesthetica in nuce* (Milano 1990); *Storie e leggende napoletane, Estetica* (Milano 1990). E prevista la pubblicazione anche delle seguenti: *Storia d'Europa nel secolo decimonono*, *Storia del Regno di Napoli*, *I teatri di Napoli*, *Storia d'Italia dal 1871 al 1915*, *La storia come pensiero e come azione*, *Storia dell'età barocca in Italia*, *La poesia, Etica e politica*.

Su Croce: M. Abbate, *La filosofia di Benedetto Croce e la crisi della società italiana* [1955], Einaudi, Torino 1976; A. Bausola, *Filosofia e storia nel pensiero crociano*, Vita e Pensiero, Milano 1965; Id., *Etica e politica nel pensiero di Benedetto Croce*, ivi, 1966; D. Faucci, *La filosofia politica di Croce e Gentile*, La Nuova Italia, Firenze 1974; G. Sasso, *Benedetto Croce e la ricerca della dialettica*, Morano, Napoli 1975; Id., *Per invigilare me stesso. I Taccuini di lavoro di Benedetto Croce*, H Mulino, Bologna 1989; N. Badaloni-C. Muscetta, *Labriola, Croce, Gentile*, Laterza, Roma-Bari 1978; P. Bonetti, *Introduzione a Croce*, Laterza, Roma-Bari 1984; J. Jacobelli, *Croce e Gentile*, Rizzoli, Milano 1989; G. Galasso, *Croce e il suo tempo storico*, Il Saggiatore, Milano 1990.

3. Giovanni Gentile nacque a Castelvetro, in provincia di Trapani, nel 1875 e fu allievo della Scuola Normale di Pisa. Dopo qualche anno di insegnamento nei licei, fu docente di filosofia nelle Università di Palermo, Pisa e Roma. Fu ministro della pubblica istruzione negli anni del regime fascista, e avviò un'ampia riforma della scuola pubblica. Al regime di Mussolini fu fedele sino alla fine, accettando incarichi anche nella "Repubblica di Salò". Morì nell'aprile del 1944, ucciso da alcuni partigiani nei pressi di Firenze. Tra i suoi numerosissimi scritti ricordiamo: *L'atto del pensare come atto puro* (1912), il *Sommario di pedagogia* (1912), *La riforma della dialettica hegeliana* (1913), la *Teoria generale dello spirito come atto puro* (1916), *I fondamenti della filosofia del diritto* (1916), il *Sistema di logica come teoria del conoscere* (1917-1922), *La filosofia dell'arte* (1931), *L'introduzione alla filosofia* (1933), *Genesi e struttura della società* (1943).

Le *Opere complete* di Gentile sono pubblicate dalla casa editrice Le Lettere di Firenze, in una sessantina di volumi.

Su Gentile: AA.VV., *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, Sansoni, Firenze 1948 sgg.; U. Spirito, *Giovanni Gentile*, Sansoni, Firenze 1969; A. Lo Schiavo, *La filosofia politica di Giovanni Gentile*, Armando, Roma 1971; Id., *Introduzione a Gentile*, Laterza, Roma-Bari 1974; D. Faucci, *La filosofia politica di Croce e Gentile*, La Nuova Italia, Firenze 1974; M. Di Lalla, *Vita di Giovanni Gentile*, Sansoni, Firenze 1975; A. Negri, *Giovanni Gentile*, La Nuova Italia, Firenze 1975, 2 voll.; AA.VV., *Il pensiero di Giovanni Gentile*, a cura dell'Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1976-1977, 2 voll.; E. Severino, *Attualismo e "serietà" della storia*, in Id., *Gli abitatori del tempo*, cit., pp. 116-127; S. Romano, *Giovanni Gentile. La filosofia al potere*, Bompiani, Milano 1984, 19902; D. Veneruso, *Gentile e il primato della tradizione culturale italiana*, Studium, Roma 1984; L. Canfora, *La sentenza. Concetto Marchesi e Giovanni Gentile*, Sellerio, Palermo 1985; G. Calandra, *Gentile e il fascismo*, Laterza, Roma-Bari 1987; S. Natoli, *Giovanni Gentile filosofo europeo*, Bollati Boringhieri, Torino 1989; A. Dei Noce, *Giovanni Gentile*, Il Mulino, Bologna 1990.

4. Ugo Spirito fu allievo di Giovanni Gentile e docente universitario a Pisa, Messina, Genova e Roma. Tra i suoi scritti: *Scienza e filosofia* (1933), *La vita come ricerca* (1937), *La vita come arte* (1941), *Il problematicismo* (1948), *Dall'attualismo al problematicismo* (1976).

Su Spirito: G. Bontadini, *Dall'attualismo al problematicismo*, Morcelliana, Brescia 1946; Id., *Il tramonto della civiltà cristiana nel pensiero di Ugo Spirito*, Vita e Pensiero, Milano 1953; G. Riconda, *Ugo Spirito*, Edizioni di Filosofia, Torino 1956; A. Negri, *Dal corporativismo comunista all'umanesimo scientifico. L'itinerario storico di Ugo Spirito*, Lacaita, Manduria 1964.

XV

Lo storicismo

1. Dilthey e la scienza storica

a) *La conoscenza storica e l'“Erleben”*. – Di poco precedente e poi contemporanea alla produzione delle prime opere fondamentali di Croce e Gentile è la formulazione matura dello *storicismo* di Wilhelm Dilthey (1833-1911; cfr. Nbb 1). Anche per Dilthey il punto di riferimento è l'affermazione hegeliana del carattere storico, diveniente e cioè spirituale, umano, della realtà. E anche Dilthey si rende conto che tale affermazione è incompatibile con qualsiasi forma di metafisica (e dunque di *epistème*) – sia essa una metafisica della trascendenza o dell'immanenza –, che presuma sottoporre il divenire a un principio incondizionato, assoluto e unitario, contenente in modo definitivo il senso del mondo.

Anche Dilthey, cioè, si rende conto che l'affermazione hegeliana della storicità della realtà è incompatibile con la metafisica hegeliana, che intende la storia come sviluppo razionale dello spirito assoluto. La “liberazione dell'uomo”, ripete Dilthey, può essere ottenuta sciogliendo i vincoli di ogni “sistema filosofico o religioso”: «la vita si libera dalla conoscenza concettuale e lo spirito diventa sovrano dinanzi alle ragnatele del pensiero dogmatico» (dove le espressioni “sistema filosofico e religioso”, “conoscenza concettuale” e “pensiero dogmatico” indicano in vario modo l'atteggiamento epistemico-metafisico). La liberazione dell'uomo è liberazione della sua “forza creatrice”, la quale è “l'elemento storico essenziale”.

Un insieme di tesi questo, che è comune a Dilthey e, in particolare, a Croce e Gentile, e in cui si riflette l'atteggiamento di fondo di tutto il pensiero contemporaneo.

Ma ciò che differenzia Dilthey da Croce e Gentile (e in qualche modo lo riavvicina a Feuerbach, Marx, Kierkegaard) è il principio che «l'ultimo passo» verso la liberazione dell'uomo è «la coscienza storica della finitudine di ogni fenomeno storico, di ogni situazione umana e sociale».

Anche per Croce e Gentile i fenomeni e le situazioni che formano il *contenuto* della coscienza sono finiti e sfuggono a ogni piano provvidenziale secondo cui essi debbano realizzarsi; ma per l'idealismo di Croce e Gentile la coscienza – lo spirito – non è finita, corruttibile, ma infinita ed eterna, perché essa contiene al proprio interno il tempo e il divenire, e quindi è al di sopra del tempo e del

divenire, è cioè al di sopra delle perizie del movimento storico.

Per Dilthey, invece, la coscienza della finitudine di ogni fenomeno storico e di ogni situazione umana e sociale è essa stessa un fenomeno storico, è essa stessa una situazione umana e sociale e quindi qualcosa di *finito*. La coscienza storica della finitudine di ogni fenomeno storico non può essere un principio eterno e assoluto (come per l'idealismo e il neoidealismo), ma è coscienza umana e soggetta alla storicità di tutto ciò che è umano.

Se la coscienza storica della finitudine di ogni fenomeno storico si produce alla sommità del sapere, alla base di ogni sapere sta la coscienza immediata, la presenza di ciò di cui si è immediatamente consapevoli, l'*Erleben*, cioè l'insieme dei contenuti (gli *Erlebnisse*) che si presentano nella vita cosciente. L'*Erleben* (alla lettera: "il vissuto") è quindi il divenire originario, l'originario scorrere della vita che trascende ogni contenuto particolare e si distende nel passato e nel futuro, i quali, come il presente temporale, appartengono alla "presenza" in cui l'*Erleben* consiste. I contenuti dell'*Erleben* (qualità sensibili e fisiche, sentimenti, tendenze, immaginazioni, ecc.) "esistono per me", sono dati a me, appartengono a un io.

L'*Erleben* è la "coscienza" di cui parla la filosofia moderna da Cartesio a Hegel, ma concepita a prescindere da tutte le condizioni metafisiche che la filosofia moderna le ha attribuito.

L'*Erleben* è cioè lo spirito umano individuale, la coscienza immediata che appartiene a ogni uomo, l'insieme dei dati vissuti di cui si è immediatamente certi senza bisogno di alcuna ulteriore mediazione. I contenuti dell'*Erleben* non sono realtà che esistono al di là della coscienza (Cartesio direbbe che sono "essere oggettivo", cfr. *La filosofia II*, cap. IV, § 2), e quindi l'affermazione della loro esistenza non ha bisogno di alcuna giustificazione.

Ciò vuol dire, rileva Dilthey, che «ogni asserzione su ciò che è immediatamente vissuto risulta oggettivamente vera, se essa è in condizione di adeguarsi a ciò che è immediatamente vissuto». E, questo, il principio della "fenomenologia" di Husserl (cfr. cap. XVII), dalla quale Dilthey è profondamente influenzato. Ma il principio della fenomenologia husserliana è la comprensione rigorosa del principio stesso della filosofia moderna, cioè del *cogito* cartesiano.

b) Scienze della natura e scienze dello spirito. – Tutto il sapere dell'uomo è costruito, sia pure in modi diversi, a partire dall'*Erleben*. E se l'*Erleben* è la coscienza immediata, il sapere costruito sull'*Erleben* ha il carattere della mediazione, ossia del giudizio intorno a ciò che sta oltre il contenuto immediatamente presente.

Ma come l'*Erleben* non è un principio eterno e assoluto, ma è il "fatto" in cui l'uomo consiste e si trova, così è un "fatto" l'esistenza del sapere umano e del suo presentarsi come insieme delle "scienze

della natura” e come insieme delle “scienze dello spirito” (storia, economia, politica, scienze del diritto e dello Stato, scienze della religione, della letteratura, della poesia, dell’arte, e infine filosofia). Un “fatto”, cioè qualcosa la cui esistenza e configurazione è indeducibile da principi speculativi, sistematici (epistemici) e può essere solo constatata.

Nelle scienze della natura l’uomo può occuparsi delle leggi del mondo fisico solo in quanto l’*Erleben*, cioè il modo in cui noi viviamo e sentiamo immediatamente il nostro rapporto con la natura, sta sempre alle spalle del nostro apprendimento della natura mediante i concetti astratti di spazio, tempo, massa, movimento, ecc. Sulla base delle sue impressioni, cioè del suo vissuto, l’uomo costruisce «questo grande oggetto della natura come un ordine conforme a leggi. Essa diviene poi per l’uomo il centro della realtà».

Ma una seconda tendenza si presenta nel lavoro scientifico. Essa fa sì che l’uomo si volga indietro e ritorni dalla natura alla vita, cioè a sé stesso, all’*Erleben* (mediante il quale esiste per l’uomo la natura stessa). Si costituisce in questo modo un secondo centro, dove compare qualcosa che non può essere presente nelle scienze della natura: il significato (noi non ci chiediamo quale sia il significato di una massa in movimento, ma vogliamo sapere qual è il significato di un’azione umana), il valore, lo scopo, ossia tutto ciò che appartiene all’umanità e che questa crea e impiega. Le scienze della natura “spiegano” le leggi; le scienze dello spirito mirano a capire, a “intendere” il senso della vita umana, avvicinandosi continuamente allo scopo ultimo: la conoscenza di sé stesso da parte dell’uomo.

Di qui, per Dilthey, l’insufficienza del positivismo, che presume di subordinare la conoscenza dello spirito alla conoscenza della natura. Di qui, per Dilthey, la superiorità di Kant, che stabilisce le premesse per fondare «una scienza empirica dello spirito umano» – una scienza cioè che si limiti all’*esperienza* che l’uomo può avere della realtà spirituale, al di fuori di ogni interpretazione metafisica di tale realtà. E la realtà spirituale include tutto ciò in cui si è “oggettivata” la vita dell’uomo (istituzioni sociali, azioni storiche), tutto ciò che Hegel chiama “spirito oggettivo”, ma che in Hegel è “costruito metafisicamente”, mentre deve essere assunto come un “dato” da analizzare. Ed è guardando soprattutto l’oggettività storica – e non la propria interiorità, mediante l’introspezione – che l’uomo può realizzare la conoscenza autentica di sé stesso.

c) *Instabilità e finitudine della scienza e dell’uomo*. – Ma entrambe le tendenze della scienza qui sopra indicate costruiscono, a partire dalla coscienza immediata, un insieme di relazioni che non cade sotto i sensi e non è qualcosa di immediato. Entrambe «hanno il loro oggetto non nelle impressioni quali si presentano negli *Erlebnisse*, ma negli

oggetti che il conoscere elabora» a partire dalle impressioni. In entrambi questi tipi di scienze l'oggetto è "creato" in base a certe leggi: nelle scienze della natura viene elaborato e creato l'"oggetto fisico", nelle scienze dello spirito l'"oggetto spirituale".

Ma proprio questa creatività della scienza, che attraverso un insieme di mediazioni porta oltre la certezza immediata dell'*Erleben*, significa che la validità della scienza non è necessaria e assoluta.

Non hanno valore necessario e assoluto, quindi, nemmeno le scienze dello spirito, che in Hegel, sotto la guida della filosofia, si organizzano come sapere necessario, *epistème*. Per capire il senso della vita umana, le scienze dello spirito devono abbandonare il terreno della certezza immediata dell'*Erleben*, esponendosi quindi al rischio dell'errore e del fallimento. Il senso della vita, del mondo e quindi della storia dell'uomo non è, come per Hegel, manifesto all'interno di un sapere incontrovertibile, ma è una "possibilità" verso la quale l'uomo si mantiene "aperto".

Anche per l'idealismo il mondo storico-spirituale è qualcosa di prodotto e creato dallo spirito, ma per l'idealismo questa produzione è la realtà stessa; mentre per Dilthey il mondo storico-spirituale che si presenta nelle scienze dello spirito è *costruito* da esse ed è quindi una costruzione fallibile, sprovvista di ogni garanzia di necessità e incontrovertibilità. Anche Dilthey, come Nietzsche, là dove Hegel vede l'ordine razionale della realtà storica, vede lo sforzo di *interpretare* l'"enigma del mondo".

Hegel ha il merito, anche per Dilthey, di cogliere «l'incessante corrente del divenire», e di vedere nello spirito la radice del divenire e della storia. Ma una volta che ci si libera dalla "ragione" universale di Hegel e le si sostituisce l'*Erleben*, la vita in cui è presente la "forza dell'irrazionale", allora sorge un "problema" che per Hegel non esisteva: il problema della possibilità della scienza storica. Alla base di questo problema non sta la razionalità della storia, affermata dalla metafisica hegeliana, ma il "dato" costituito dalla fragilità dell'esistenza umana, dalla «sofferenza derivante dalle tenebre e dalle illusioni», dalla «finitudine presente in tutto ciò che è vita», anche dove si realizzano le supreme forme di vita della società umana, come l'arte, la religione, la filosofia.

Il "dato" è cioè l'angoscia, il terrore provocati dal divenire e dal corrompersi della vita, e aggravati ormai dalla consapevolezza che il gigantesco tentativo dell'*epistème* di rischiare le tenebre per liberare dal dolore e dall'angoscia è fallito. I valori, gli ideali, gli scopi, i criteri in base a cui viene determinato il significato della storia non sono qualcosa che non si lasci coinvolgere dal movimento storico e lo illumini dall'esterno, ma sono essi stessi prodotto dello sviluppo storico. La coscienza storica mostra, come mai era accaduto nel corso

dei tempi, la “relatività” di ogni risposta che la metafisica e la religione hanno tentato di dare all’enigma del mondo.

Nello sforzo di conoscere è dunque presente un “aspetto tragico”, costituito dalla «contraddizione tra volere e potere», tra il voler sapere e il carattere di dissoluzione e di scetticismo che è presente in tutto ciò che è storico. «Tutte le unità di misura sono state superate e tutto ciò che era stabile vacilla»: la mancanza di risposte incontrovertibili e stabili dello spirito intorno a sé stesso e al suo significato nell’universo lasciano il “vuoto” nella coscienza, che si trova di fronte all’immensità, incomprendibilità, impenetrabilità dell’universo.

Come Nietzsche, Dilthey si rende esplicitamente conto che il vacillare di ciò che nell’*epistème* sembrava stabile è la vanificazione di ogni “sicurezza”: in ogni soluzione dei problemi filosofici, «l’uomo, questa creatura del tempo, trova la sicurezza della sua esistenza nel fatto di trarre fuori dal fluire del tempo ciò che egli crea, assumendolo come qualcosa di duraturo; e con queste illusioni crea con maggiore coraggio e con maggiore forza».

d) Finitudine e verità. – Ma, per Dilthey, «il coltello del relativismo storico», che fa vacillare e abbatte tutto ciò che nella metafisica e nella religione sembrava stabile – in altri termini, la coscienza storica che fa nascere il dubbio assoluto –, produce anche la “guarigione” e la “liberazione”, perché se ogni visione del mondo, che presume valere come stabile e immutabile, altera e irrigidisce la libertà del divenire e della vita, riconducendolo a un principio incondizionato e unilaterale, d’altra parte ogni visione del mondo esprime pur sempre un “lato” del mondo, un modo in cui l’universo si presenta allo spirito che lo interpreta.

In questo senso, ogni visione del mondo è vera. Ma ognuna è unilaterale. Ed è per questa unilateralità che ognuna è un rimedio – si potrebbe dire con Nietzsche – peggiore del male che vorrebbe guarire (il male costituito dalla minaccia del divenire). Ciò non significa che sia possibile unificare le diverse visioni del mondo in un sistema organico, come riteneva Hegel, ma ci può assicurare che «la verità è presente in ognuna di esse». La coscienza storica della finitudine di ogni fenomeno storico, e quindi di ogni visione del mondo, è l’ultimo passo verso la liberazione dell’uomo dalla tirannia che ogni visione del mondo pretende esercitare; ma questa liberazione non lascia l’uomo nella disperazione, perché nelle varie visioni del mondo, sia pure come in un «raggio variamente rifratto», la «pura luce della verità giunge ai nostri occhi».

In questo modo, però, Dilthey sembra regredire a una concezione realistica, preidealistica, della verità, che intende la verità come qualcosa di trascendente lo spirito umano. Se si tralascia questo aspetto consolatorio del pensiero di Dilthey, la liberazione dell’uomo

dalla tirannia delle visioni del mondo si traduce nell'angoscia di fronte al vuoto della coscienza e alla finitezza dell'uomo. Una configurazione concettuale, questa, che anticipa l'atteggiamento di fondo dell'esistenzialismo (cfr. cap. XX) e che presenta forti analogie col "nichilismo" in cui si trova l'uomo, secondo Nietzsche, quando ancora non riesce a imboccare la strada che porta oltre l'uomo.

2. La vita e la forma: Simmel

Se Dilthey è particolarmente attento a considerare la vita – l'*Erleben* – come vita dell'individuo e come dato storico, in Georg Simmel (1858-1918; cfr. Nbb 2) la "vita" (*Erleben*) tende a ripresentarsi come un principio sovraordinato agli individui e quindi – nella prospettiva di Dilthey – come principio metafisico.

L'affermazione di Dilthey che l'uomo trova la propria sicurezza ponendo al di fuori del tempo ciò che egli crea ha soprattutto il significato di una constatazione storica (come è una constatazione storica l'affermazione di Marx che la società borghese trova la propria sicurezza ponendo al di fuori del tempo, come duraturi e immutabili, i rapporti di produzione capitalistici). In Simmel, invece, la volontà di salvare dal tempo ciò che l'uomo crea è concepita non solo come essenza di una certa civiltà o di ogni civiltà umana, ma come essenza della vita in quanto tale: la vita produce continuamente forme spirituali, le quali tendono a rendersi immutabili e indipendenti dal processo, ossia dal divenire che le crea, mentre questo processo giunge a distruggere tutte le forme che esso va producendo.

Questa è per Simmel la "tragedia", il "conflitto" che caratterizza certamente la civiltà moderna – la quale, come per Marx, Nietzsche e Dilthey, è per Simmel la lotta contro ogni forma immutabile –, ma questo aspetto tragico della civiltà moderna esprime in modo intensificato l'eterna tragedia della vita, dove il divenire è creazione e quindi non può fare a meno di produrre forme che poi esso tende inevitabilmente a eliminare, in un processo infinito di autolimitazione (= produzione delle forme) e di superamento del limite (= distruzione delle forme).

«In quanto è vita, la vita esige la forma, e per lo stesso motivo esige più che la forma. La vita è affetta dalla contraddizione di potersi realizzare solamente in forme e di non potersi realizzare in queste forme, dovendo superare e rompere ogni forma che ha creato.» In questa tesi di Simmel si rispecchia il principio idealistico dell'oggettivazione del pensiero e del superamento continuo di questa oggettivazione (Gentile parla appunto della dialettica tra logica dell'astratto e logica del concreto, dove l'"astratto" corrisponde alla "forma" e il "concreto" alla "vita"); ma si rispecchia anche il principio di Bergson del superamento delle forme dell'intelletto da parte dell'intuizione del divenire concreto; la contraddizione tra vita e

forma e il superamento delle forme specifiche di tale contraddizione non costituiscono, come in Hegel e in Marx, la trama razionale della realtà, ma sono l'espressione dell'irrazionalità di fondo della realtà.

In questa prospettiva, infine, la storia stessa è una forma prodotta dall'*Erleben*: il divenire in cui consiste la storia si produce quando, nel divenire infinito della vita, intervengono dei criteri selettivi, interpretativi, che organizzano gli elementi del dato vissuto in una struttura di forme che sporge oltre il dato – ed è, quindi, sprovvista di ogni garanzia di incontrovertibilità e validità assolute. Anche Simmel, cioè, rileva, come Nietzsche, e poi come Dilthey e Max Weber (cfr. § 4), che la cosiddetta realtà storica non ha un valore oggettivo, ma è il risultato di una *interpretazione*, esposta in ogni suo aspetto alla possibilità del fallimento.

3. Il tramonto dell'Occidente: Spengler

Questa consapevolezza che, da un lato, ogni evento storico non è qualcosa di oggettivamente *dato*, o di conosciuto all'interno dell'*epistème*, ma è *costruito* all'interno dell'interpretazione del dato, e, dall'altro, che tale interpretazione è sprovvista di ogni garanzia di incontrovertibilità, questo importante atteggiamento della filosofia contemporanea sembra invece nuovamente perduto di vista da Oswald Spengler (1880-1936; cfr. Nbb 3), che trasforma lo storicismo di Simmel e di Dilthey in una nuova filosofia della storia a base *biologica* dove, mediante l'intuizione immediata, si ritiene non solo di cogliere il “destino”, cioè l'accadimento necessario delle epoche storiche, ma anche di poter predire lo sviluppo futuro della civiltà occidentale.

Spengler afferma che tutta la sua filosofia è riassunta in questa frase di Goethe (che con Platone è per Spengler il filosofo del “divenire”, mentre Aristotele e Kant sono i filosofi del “divenuto”): «La divinità agisce in ciò che è vivente e non in ciò che è morto; essa è in quanto diviene e si trasforma e non in ciò che è divenuto e che è fisso. Per cui anche la ragione nel suo tendere al divino deve solo interessarsi del diveniente e del vivente, mentre l'intelletto si interessa del divenuto, del fisso, per fini di utilità». Una impostazione, questa di Goethe – peraltro profondamente hegeliana, scandita com'è sulla contrapposizione tra “ragione” e “intelletto” –, che è agevole rintracciare non solo nello storicismo, ma in buona parte del pensiero contemporaneo.

Solo che Spengler accentua fortemente il carattere biologico che il divenire presenta in Goethe, sostenendo che «ogni civiltà attraversa le stesse fasi dell'individuo umano, perché ognuna ha la sua fanciullezza, la sua gioventù, la sua età virile e la sua senilità». Sì che dal confronto con le civiltà del passato è possibile stabilire in che fase si trova la civiltà occidentale: nella fase del “tramonto”, al quale non è possibile portare alcun rimedio e che deve essere quindi vissuto (come

d'altronde ogni fase del ciclo storico-biologico) adeguandosi alle possibilità che esso consente. E il passaggio da una civiltà all'altra non è comprensibile razionalmente, ma è determinato da un destino cieco e irrazionale.

Pertanto, «non esiste nessuna verità eterna», così come non esiste alcuna morale universale. «Ogni filosofia è un'espressione del suo e soltanto del suo tempo; e non vi sono due epoche le quali abbiano le medesime intuizioni filosofiche.» E Spengler riconosce che la sua stessa filosofia non esprime e non riflette altro che l'anima *occidentale*, e quindi non contiene nemmeno essa una verità universale ed eterna. Un riconoscimento, questo, che sembra introdurre nella filosofia di Spengler un difficile equilibrio logico, ma che costituisce pur sempre una punta avanzata nel processo di distruzione delle verità eterne e definitive dell'*epistème*.

4. *Senso e finitezza della scienza in Weber*

a) *Insensatezza della vita e senso della scienza.* – Strenuamente impegnata nel tentativo di evitare ogni infiltrazione metafisica nella coscienza storica è invece la ricerca di Max Weber (1864-1920; cfr. Nbb 4), alla cui base rimane comunque la tesi – che attraverso Dilthey e Simmel risale a Nietzsche – che la “vita” è «l'immensa e caotica corrente degli avvenimenti che fluisce nel tempo», e che quindi la vita ha una “realtà irrazionale”, ossia è «l'infinità priva di senso del divenire del mondo», che si sottrae continuamente a ogni tentativo del sapere di assegnare a tale infinità un senso unitario e definitivo.

La completa mancanza di senso della vita non è l'assoluta mancanza di contenuto: la vita è, anche qui, l'*Erleben* (nell'accezione diltheyana), la molteplicità infinita dei dati vissuti, il “caos” di cui parla Nietzsche; in termini kantiani è il molteplice dell'intuizione sensibile.

La vita è priva di senso, perché, all'interno di essa, non esiste alcun ordine, unità, relazione che raccolgano in una certa relazione piuttosto che in un'altra, in un significato unitario piuttosto che in un altro, il molteplice infinito della vita. In questo senso la vita è irrazionale e i significati possibili che essa contiene sono inconciliabili.

Ogni sapere – ogni “cultura” – è quindi qualcosa di finito, una “sezione finita”, che viene ottenuta attribuendo, all'infinità priva di senso del divenire, ciò che dal punto di vista dell'uomo ha senso e significato. Gli oggetti della cultura – cioè i vari aspetti della storia e della società – non sono quindi connessioni oggettive, ma costruzioni dell'uomo, le costruzioni che egli effettua attribuendo senso all'infinità priva di senso del divenire.

L'attribuzione di senso, che è presente tanto nelle scienze della natura quanto in quelle storico-sociali (ma è su quest'ultime che si concentra l'attenzione di Weber), è espressione di un “interesse” dell'uomo; e l'interesse consiste nel *dare valore* a un certo aspetto

piuttosto che a un altro dell'infinità priva di senso, e quindi di valore, del divenire della vita. Il dare valore non è il riconoscimento dell'esistenza di un valore, ma è la *fede*, assolutamente sprovvista di garanzie, che qualcosa abbia valore.

L'interesse, che attribuisce valore e senso a certe sezioni del divenire piuttosto che ad altre, *isola* dunque tali sezioni dall'infinità del divenire, e solo in virtù di tale isolamento sono possibili i vari tipi di scienze. L'isolamento di una parte del divenire, che per Hegel è la caratteristica del falso sapere (e che per Marx agisce già nel modo in cui il capitalismo organizza la società), diventa così, in Weber, l'unica condizione possibile del sapere, giacché superare l'isolamento non potrebbe significare, come in Hegel, il giungere al sapere assoluto, e cioè non potrebbe significare altro che cadere nell'infinità priva di senso del divenire della vita.

Mentre le scienze della natura *spiegano* i fenomeni riconducendoli a leggi generali, le scienze storico-sociali intendono spiegare i fenomeni nella loro *individualità*. Questo è possibile solo in quanto – all'interno della totalità infinita e inesauribile dei rapporti di causa ed effetto da cui dipende un certo fenomeno individuale – rimane, daccapo, *isolata* una serie finita di cause. E, daccapo, essa viene isolata sulla base di un "punto di vista" (fede, presupposto) che dà valore a quella serie e indirizza così la ricerca in una certa direzione (che però dovrà sottostare a criteri di verifica rigorosa), piuttosto che in altre, tra le infinite direzioni possibili.

Ad esempio – ma si tratta di uno degli esempi più importanti della questione –, per Marx il comportamento religioso dell'uomo è condizionato dal suo comportamento pratico-economico. E questa tesi, per Weber, non è falsa, ma unilaterale, perché risulta dall'isolamento di una certa serie di condizioni e di una certa direzione della serie, tra le molte possibili. Weber mostra infatti come sia possibile rovesciare la direzione indicata da Marx e mostrare, ad esempio, come l'etica protestante abbia influito sulla formazione dello spirito del capitalismo.

b) Avalutatività della scienza. – La fede e l'interesse che danno valore e senso all'insensato stanno dunque alla base della razionalità scientifica. Il quadro grandioso della scienza, per Weber, viene sviluppato continuamente dagli uomini, perché si presuppone che esso sia degno di essere conosciuto, cioè fornito di un valore conoscitivo. Ma questo presupposto non può essere a sua volta dimostrato con i mezzi di cui la scienza dispone. E con questi mezzi non si può nemmeno dimostrare che il mondo descritto dalla scienza sia degno di esistere e se abbia un senso esistere in esso.

Ed è altrettanto indimostrabile con quei mezzi il presupposto di ogni tecnica, cioè la conservazione della vita e la riduzione del dolore.

«Tutte le scienze naturali danno una risposta alla domanda che vuol sapere quel che dobbiamo fare se vogliamo dominare *tecnicamente* la vita. Ma se vogliamo e dobbiamo dominarla tecnicamente, e se ciò, in definitiva, abbia veramente un significato, esse lo lasciano del tutto in sospeso, oppure lo presuppongono per i loro fini.» E al di sopra della scienza non esiste un *sapere* incontrovertibile che sia in grado di dimostrare ciò che la scienza è incapace di dimostrare. Solo “un profeta o un redentore” può proporsi sensatamente di dire agli uomini quali valori scegliere. Ma il “destino” della nostra epoca ci impone di vivere in un mondo senza Dio e senza profeti, dove i valori sublimi sono diventati estranei alle masse. Il puro fatto della volontà di dominio e di salvezza – ossia della volontà che dominio e salvezza abbiano valore – sta alla radice del sapere.

Per chi vuole star fedele alla “pura esperienza”, evitando le avventure speculative, i valori – e innanzitutto i valori della verità, della bontà, della bellezza e le loro infinite interpretazioni – sono dunque altrettanti “dèi” in lotta tra di loro, e su questa lotta «domina il destino, non certo la scienza» – il “destino”, ossia il cieco accadimento del mondo che porta al prevalere di un valore piuttosto che di un altro.

Le scienze della storia e della società, dunque, possono solo aiutare l'uomo a «rendersi conto del significato ultimo del proprio operare», mostrandogli che dalla scelta di certi valori (ossia da una certa visione del mondo) è deducibile un certo o un cert'altro comportamento pratico; ma la scienza non può costringere alla scelta di certi valori piuttosto che di altri. In ciò consiste l'“avalutatività” del sapere scientifico, e quindi anche delle scienze sociali, cioè il suo evitare di esprimersi con “giudizi di valore” (giudizi cioè che affermano il valore di un certo contenuto), limitandosi a indicare quali mezzi sono necessari per ottenere gli scopi che di volta in volta gli individui e i gruppi sociali si prefigurano. In ciò consiste la validità oggettiva della scienza in quanto sapere empirico, e da ciò appare «la linea, spesso molto sottile, che separa scienza e fede».

c) *Scienza e filosofia*. – La validità oggettiva di ogni scienza è dunque data da un “fatto” – ossia da qualcosa che c'è, ma potrebbe anche non esserci. Il “fatto” è che la molteplicità diveniente, che è data e in cui consiste la vita, viene ordinata secondo categorie semplicemente soggettive, categorie cioè che non rappresentano, come invece per il criticismo kantiano, le condizioni necessarie di ogni conoscenza, ma che sono i presupposti in cui la nostra conoscenza ha fede e che sono legati al presupposto, cioè alla fede, che il tipo di verità che il sapere empirico può darci è fornito di valore.

Sulla base di questa fede la scienza costruisce cioè «concetti e giudizi che non sono la realtà empirica, e che neppure la riproducono,

ma che consentono di ordinarla concettualmente in maniera valida». A chi non ha fede nel valore della verità empirica della scienza – giacché tale fede non è qualcosa che ci sia data naturalmente, ma è il prodotto storico di una certa cultura e non di altre –, la scienza non ha nulla da dire.

Weber presta una particolare attenzione alle scienze economico-sociali, che impiegano presupposti di carattere specifico, cioè fedi, punti di vista che la scienza può constatare e descrivere empiricamente e che l'uomo può porre alla base del proprio agire, ma che sono sprovvisti di ogni fondamento e validità. Si può dire che – a parte la differenza di impostazione – la filosofia è per Weber, come per Croce, metodologia della coscienza storica e chiarificazione del significato delle scelte compiute dall'uomo. Nella sua pratica, la scienza non si preoccupa di riflettere sui propri metodi, ma vi sono momenti in cui il significato dei punti di vista impiegati diventa incerto; rispunta la luce dei grandi problemi culturali, e la scienza, sollevandosi al di sopra di sé stessa, si appresta «a guardare nella corrente del divenire dall'alto del pensiero». È il momento della filosofia.

Ma l'altezza del pensiero non rimedia l'angoscia per l'insensatezza e irrazionalità originaria della vita e può solo invitare, come poi dirà Spengler, a restare fedeli al destino del proprio tempo – e il nostro è il tempo in cui il mondo ha perduto l'incanto della fede indiscutibile nei valori. Da questo punto di vista, lo storicismo tedesco tende ad allinearsi al “sì” alla vita, di cui parla Nietzsche. “Sì” al nostro destino, cioè al modo in cui oggi si configura la vita – sia esso il “tramonto dell'Occidente”, di cui parla Spengler, o la “gabbia di ferro” in cui inevitabilmente ci chiude, secondo Weber, il crescente processo di razionalizzazione e di organizzazione tecnologico-burocratica della vita.

Note bio-bibliografiche

1. Wilhelm Dilthey è stato uno dei maggiori rappresentanti dello storicismo tedesco e una delle figure fondamentali dell'ermeneutica contemporanea. Studiò a Berlino, dove fu anche docente, dopo aver insegnato in alcune altre Università (Basilea, Kiel, Breslavia). Tra i suoi numerosi scritti: *L'Introduzione alle scienze dello spirito* (1883), le *Idee per una psicologia descrittiva e analitica* (1894), i *Contributi allo studio dell'individualità* (1896), *La nascita dell'ermeneutica* (1900), gli *Studi per la fondazione delle scienze dello spirito* (1905-1910), *L'essenza della filosofia* (1907), *La costruzione del mondo storico nelle scienze dello spirito* (1910). Principali traduzioni italiane: *Introduzione alle scienze dello spirito*, a cura di D.O. Bianca, Paravia, Torino 1949; a cura di G.A. De Toni, La Nuova Italia, Firenze 1974; *L'analisi dell'uomo e l'intuizione della natura dal Rinascimento al secolo XVIII*, a cura di G. Sanna, La Nuova Italia, Firenze 1974; *L'etica di Schleiermacher*, a cura di F. Bianco, Guida, Napoli 1974; *Critica della ragione storica*, a cura di P. Rossi, Einaudi, Torino 1982.

Su Dilthey: F. Bianco, *Dilthey e la crisi della ragione storica*, Marzorati, Milano 1971; C. Vicentini, *Studio su Dilthey*, Mursia, Milano 1974; G. Cacciatore, *Scienza e filosofia in Dilthey*, Guida, Napoli 1976, 2 voll.; A. Marini, *Alle origini della filosofia contemporanea: W. Dilthey*, La Nuova Italia, Firenze 1984; M. Ruggenini, *Volontà e interpretazione*, Angeli, Milano 1985, pp. 53-120. Più in generale, sullo storicismo tedesco: P. Rossi, *Lo storicismo tedesco contemporaneo* [1956], Einaudi, Torino 1979; Id., *Storia e storicismo nella filosofia contemporanea*, Lerici, Milano 1960; C. Antoni, *Lo storicismo* [1957], ERI, Torino 1968; Id., *Dallo storicismo alla sociologia*, Sansoni, Firenze 1973; F. Tessitore, *Dimensioni dello storicismo*, Morano, Napoli 1971; Id., *Storicismo e pensiero politico*, Ricciardi, Milano-Napoli 1974; D. Antiseri, *La metodologia della storiografia nello storicismo tedesco contemporaneo*, Bottega di Erasmo, Torino 1972; E. Bianco, *Storicismo e ermeneutica*, Bulzoni, Roma 1974; Id. (a cura di), *Il dibattito sullo storicismo*, Il Mulino, Bologna 1978.

2. Georg Simmel nacque a Berlino nel 1858. Insegnò dal 1901 nell'Università della città natale e, a partire dal 1914, in quella di Strasburgo. Morì a Strasburgo nel 1918. Tra i suoi scritti: *I problemi della filosofia della storia* (1892), *L'Introduzione alla scienza morale* (1892-93), la *Filosofia del denaro* (1900), *I Problemi fondamentali della filosofia* (1910), *L'intuizione della vita* (1918), *Il conflitto della cultura moderna* (1918).

Principali traduzioni italiane: *Saggi di estetica*, a cura di M. Cacciari, Liviana, Padova 1970; *Arte e civiltà*, a cura di D. Formaggio, Milano 1976.

Su Simmel: I. Valent, *Il denaro o le aporie dell'irrazionale. Un'introduzione alla "Filosofia del denaro" di Georg Simmel*, in AA.VV., *La tecnica e il destino della ragione*, a cura di M. Ruggenini, Marsilio, Venezia 1979, pp. 168-195.

3. Oswald Spengler è noto soprattutto per l'opera *Il tramonto dell'Occidente*, pubblicata tra il 1918 e il 1922. Nel 1931 pubblicò *L'uomo e la tecnica. Contributo a una filosofia della vita*; nel 1933 *Anni decisivi*.

Il tramonto dell'Occidente è tradotto da Longanesi (Milano 1981), che ha pubblicato anche la tr. it. di *Urfragen*. Su Spengler: L. Giusso, *Spengler e la dottrina degli universali formali*, Ricciardi, Napoli 1935.

4. Max Weber nacque a Erfurt nel 1864. Studiò filosofia, storia, giurisprudenza ed economia in diverse università. Sin da giovane prese parte ai dibattiti dei cosiddetti "socialisti della cattedra". Insegnò all'Università di Friburgo (dal 1894) e di Heidelberg (dal 1897). Partecipò alla stesura della costituzione della Repubblica di Weimar e fu membro della delegazione tedesca alle trattative di pace di Versailles. I suoi interessi culturali furono diversi, ma il suo orientamento di fondo fu quello della ricerca economico-sociologica. Tra i suoi scritti principali: *L'oggettività conoscitiva della scienza sociale e della politica sociale* (1904), *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* (1904), gli *Studi critici intorno alla logica delle scienze e della cultura* (1906), *Scienza come professione e Politica come professione* (1919), *Economia e società* (pubblicato postumo nel 1922). Morì a Monaco nel 1920.

Principali traduzioni italiane: *Il metodo delle scienze storico sociali*, a cura di P. Rossi, Einaudi, Torino 1974 (e Mondadori, Milano 1974); *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, a cura di P. Buresi, con una Introduzione di E. Sestan, Sansoni, Firenze 19845; a cura di G. Galli, Rizzoli, Milano 200313; *Il lavoro intellettuale come professione*, Einaudi, Torino 1976; *Economia e società*, a cura di P. Rossi, Edizioni di Comunità, Milano 1968; *Sociologia delle religioni*, a cura di C. Sebastiani e F. Ferrarotti, Utet, Torino 1976, 2 voll.; a cura di P. Rossi, Milano 1981, 2 voll.; *Scritti politici*, a cura di P. Manganare, Giannotta, Catania 1970.

Su Weber: K. Jaspers, *Max Weber politico, scienziato, filosofo* [1932], tr. it., Morano, Napoli 1969; F. Ferrarotti, *Max Weber e il destino della ragione*, Laterza, Bari 1965; Id., *L'orfano di Bismarck. Max Weber e il suo tempo*, Editori Riuniti, Roma 1982; J. Freund, *Sociologia di Max Weber* [1966], tr. it., Il Saggiatore, Milano 1968; AA.VV., *Max Weber e la sociologia oggi*, Jaca Book, Milano 1967; L. Cavalli, *Max Weber. Religione e società*, Il Mulino, Bologna 1968; N. De Feo, *Introduzione a Weber*, Laterza, Bari 1970; Id., *Max Weber*, La Nuova Italia, Firenze 1975; A. Petterlini, *La notte della ragione. Razionalità formale e valore in Max Weber*, Marsilio, Venezia 1979; A. Roversi, *Max Weber intellettuale della crisi*, Liguori, Napoli 1979; AA.VV., *Weber: razionalità e politica*, a cura di G. Duso, Arsenale, Venezia 1980; AA.VV., *Max Weber e l'analisi del mondo moderno*, a cura di P. Rossi, Einaudi, Torino 1981; P. Rossi, *Max Weber. Razionalità e razionalizzazione*, Il Saggiatore, Milano 1982; S. Segre, *Max Weber e il capitalismo*, Ecig, Genova 1983; L. Capogrossi Colognesi, *Economie antiche e capitalismo moderno. La sfida di Max Weber*, Laterza, Roma-Bari 1990.

XVI

Il pragmatismo

1. *Il clima pragmatistico della filosofia contemporanea*

Col pragmatismo (cfr. Nbb 1) (dalla parola greca *prágma*, “azione”) giunge a maturazione un atteggiamento largamente presente nel pensiero filosofico della seconda metà del XIX secolo: l’affermazione del carattere essenzialmente pratico della conoscenza.

Sin dalla sua nascita la filosofia presenta sé stessa come la *salvezza* autentica dell’uomo, perché essa sola è in grado di conoscere la verità, il vero senso del mondo. Ponendosi come *epistème*, la filosofia ritiene che la propria efficacia *pratica*, la propria capacità di guidare la vita dell’uomo, dipenda dalla propria potenza conoscitiva.

Nella filosofia contemporanea, invece, si fa sempre più largo la convinzione che la cosiddetta potenza conoscitiva del pensiero filosofico sia soltanto un grande strumento, un espediente particolarmente complesso e raffinato, col quale l’uomo tenta di trovare un rimedio contro la minaccia del divenire. L’*epistème*, e tutti gli atteggiamenti pratici e conoscitivi che attorno a essa si raccolgono, non ha svelato la verità del mondo, ma la sua pretesa di conoscere la verità ha consentito a un certo tipo di umanità di sopravvivere.

Questo tema è presente con forza particolare in Nietzsche (che al termine *epistème* preferisce il termine “morale”). Ma già Marx aveva rilevato che il pensiero filosofico, come ideologia e sovrastruttura, non mostra la verità del mondo, ma è determinato dall’azione, cioè dal bisogno pratico delle classi dominanti di rafforzare e far sopravvivere il loro dominio con una rappresentazione del mondo che assegni a tale dominio una funzione insostituibile.

Non solo, ma anche l’approfondimento del significato della scienza moderna conduce a una situazione analoga: alla interpretazione tradizionale, che attribuisce alla scienza moderna la capacità di conoscere strutture definitive, vere e incontrovertibili della realtà naturale – interpretazione, questa, che si afferma soprattutto nel clima della filosofia positivista (anche se, in proposito, questa filosofia è più cauta di quanto spesso non si ritenga) –, subentra la consapevolezza che nemmeno le scienze naturali e matematiche possono avere le caratteristiche dell’*epistème* e che dunque esse sono strumenti di trasformazione del mondo, i più potenti di cui l’uomo abbia mai disposto.

Anche i concetti scientifici hanno cioè una forma *pratica*, ossia non

hanno il compito di svelare la verità dell'universo. L'empiriocriticismo di Richard Avenarius (1843-1896) e di Ernst Mach (1838-1916), le riflessioni di Jules-Henri Poincaré (1854-1912), la stessa interpretazione nietzschiana del sapere scientifico, l'interpretazione dell'intelletto scientifico fornita da Bergson e ripresa anche da Croce e da Gentile procedono tutti nella stessa direzione: quella che vede, anche negli aspetti più raffinati e astratti del sapere scientifico, l'espressione di bisogni pratici e quindi il tentativo di costruire, contro la minaccia della vita, un rimedio più efficace di quello costituito dall'*epistème*. La stessa biologia evoluzionistica apre la strada, in buona parte percorsa da Spencer e poi da Simmel, a intendere la conoscenza umana, in tutte le sue forme, come un processo di adattamento all'ambiente e quindi come una funzione che non mira a cogliere la verità definitiva dell'universo, ma a favorire la sopravvivenza dell'uomo.

2. Significato e azione: Peirce

Nel pragmatismo questi temi vengono posti al centro dell'attenzione, ai fini della formulazione di una teoria generale che pone la prassi (bisogni, volontà, azione dell'uomo) alla radice della conoscenza, ma che (a differenza, ad esempio, di Schopenhauer) rifiuta ogni concezione metafisico-epistemica della realtà e definisce la prassi e il suo rapporto col mondo mantenendosi entro i limiti dell'esperienza.

D'altronde, il principio di Weber che alla radice del sapere scientifico agiscono la fede, l'interesse, il conferimento di valore, assolutamente sprovvisti di qualsiasi garanzia assoluta, è perfettamente in linea con l'atteggiamento di fondo del pragmatismo. Solo che Weber si rende conto della conseguenza che invece l'ottimismo pragmatista tenta di evitare: che se alla radice dei valori c'è la volontà che essi siano tali, allora il mondo non può essere altro che il campo dello *scontro*, della lotta tra i valori e non quella "repubblica degli intelletti", animati dalla "tolleranza", di cui parla il pragmatista James.

Ma è innanzitutto in Charles Peirce (1839-1914; cfr. Nbb 1) che il principio del pragmatismo trova la sua formulazione esplicita: il significato di una cosa è dato dall'insieme delle disposizioni ad agire che tale cosa produce. Il significato di una cosa si costituisce quindi solo in relazione all'uomo: non nel senso idealistico, ma nel senso che il significato delle cose non può essere isolato dal suo rapporto all'agire umano – appunto perché ogni significato, anche il più astratto, è una regola d'azione per l'uomo. «Non c'è distinzione di significato così sottile» scrive Peirce «che non consista in una possibile differenza pratica.» Se due conoscenze diverse danno luogo allo stesso tipo di azione, la loro diversità è apparente; e se due conoscenze apparentemente identiche danno luogo a due diversi tipi di azione, la

loro identità è apparente.

L'alternativa a questo principio è l'isolamento del mondo del significato e dell'esperienza dal mondo dell'azione; ma il mondo dell'azione umana è il mondo del divenire, e anche per Peirce un significato che si costituisca indipendentemente dal suo divenire si presenta come una "necessità" e un immutabile, che finisce col rendere impensabile il divenire. Proprio perché il divenire è indubitabile, il significato delle cose è dunque costituito dall'insieme delle azioni e dei possibili effetti che le cose determinano.

Ma il processo dei possibili effetti di un oggetto nell'agire umano non è qualcosa di delimitabile, bensì è infinitamente aperto, e quindi il significato del mondo è sottoposto a infinite modificazioni. Proprio perché il significato è la disposizione ad agire, che esso produce, l'agire umano è, insieme, l'*interpretazione* sempre aperta e rinnovantesi del significato del mondo, la quale corregge via via gli errori delle fasi precedenti del proprio interpretare. Tale correzione si produce perché l'azione, e cioè l'interpretazione reale, non è qualcosa di privato e individuale, ma è pubblica, sociale.

Questa configurazione di fondo del rapporto tra significato e azione – rileva Peirce – è congruente con la consapevolezza che la scienza moderna – a differenza della metafisica e di ogni atteggiamento epistemico – possiede della propria fallibilità e del proprio carattere intersoggettivo. Per la scienza moderna non esistono "verità" indipendentemente dalle *operazioni* che hanno il compito di verificare o falsificare le ipotesi. Nel successo e nell'insuccesso dell'agire, in cui consiste la verifica sperimentale, consiste la verità o falsità delle ipotesi. Ma *ogni* conoscenza umana (ogni apertura di significato) è un'ipotesi che deve essere messa alla prova nelle conseguenze pratiche che essa produce quando si crede in essa o la si rifiuta.

La verifica delle ipotesi (sia di quelle scientifiche, sia di quelle morali e sociali) non è dunque l'accertamento di un ordine necessario della realtà, al quale l'azione dell'uomo debba adeguarsi: tutto ciò che accade è *caso*, ossia, appunto, qualcosa che non è sottoposto ad alcuna necessità; e le leggi scientifiche esprimono le uniformità e le regolarità che di fatto si producono nell'accadimento casuale del mondo.

La logica della scienza è quindi essenzialmente *probabilistica*. Peirce è uno dei primi teorici della scienza a sottolineare con rigore questo concetto. Il calcolo delle probabilità è l'unico strumento col quale l'uomo può tentare di rendere razionale e intelligibile il caos dell'accadimento casuale del mondo.

3. James: il senso della fede

a) *Pragmatismo e empirismo*. – William James (1842-1910; cfr. Nbb 1) può così mostrare che il pragmatismo deve essere pensato sulla base dell'"empirismo radicale". "Empirismo radicale" significa che anche le

«conclusioni più certe riguardanti questioni di fatto» sono «ipotesi soggette a essere modificate nel corso dell'esperienza futura».

Per l'empirismo tradizionale, invece, la conoscenza intorno alla configurazione dei fatti è la base incontrovertibile del sapere umano, alla quale può essere ricondotta ogni proposizione vera. James riconosce sì che l'esistenza del «fenomeno presente della coscienza» è «l'unica verità indefettibilmente certa», ma per lui il contenuto di questo fenomeno non ha contorni e aspetti indiscutibili, ma ha piuttosto i caratteri dell'*Erleben* dello storicismo, o del molteplice della sensibilità, di cui parla il criticismo, o del *chaos* che per Nietzsche sta alla base di tutte le costruzioni concettuali.

La configurazione dei fatti, che per l'empirismo tradizionale è qualcosa di indiscutibile – e che, anche se con rilevanti eccezioni, tende a coincidere col mondo del senso comune – per tutte queste posizioni filosofiche è invece già una *costruzione*, e dunque costruzione è ogni “conclusione” intorno alle “questioni di fatto”. Il “fenomeno presente della coscienza”, per James, è soltanto il punto di partenza della conoscenza e non è altro che il «semplice riconoscimento di una *materia indifferenziata da elaborare*» nelle varie direzioni della conoscenza umana. E l'*Erleben* è appunto il dato vissuto originario che deve essere elaborato. Affermare quindi che la materia indifferenziata della coscienza è ciò che viene elaborato, significa che essa è trasformabile, anzi è il campo stesso del trasformabile e quindi del divenire.

Ma ogni elaborazione della materia indifferenziata della coscienza – e cioè l'intera massa della conoscenza umana – è un'ipotesi che viene continuamente interpretata e corretta nel corso dell'esperienza futura. Come per Peirce, per James lo sviluppo dell'esperienza e dell'azione umana è lo sviluppo dell'interpretazione infinita del mondo, dove le ipotesi non possono mai trasformarsi in verità definitive.

L'empirismo – rileva James –, deve essere “radicale”, anche nel senso che deve escludere che una qualsiasi elaborazione riesca a costruire una unità assoluta (epistemico-metafisica) che raccolga in sé tutto il molteplice dell'esperienza: l'universo è un “multiverso”. Ogni elaborazione del dato è un “punto di vista” che ne lascia accanto a sé altri, irriducibili. In senso analogo, Weber riconosce, col «vecchio Mill», che «partendo dalla pura esperienza, si giunge al politeismo» (ovviamente inteso non in senso mitico, ma come situazione in cui i contrastanti valori della vita hanno pari peso e legittimità).

b) *L'autoverifica della fede.* – D'altra parte, la *fede* non solo è insopprimibile, ma “legittima”; soprattutto quando la fede riguarda i problemi che investono l'esistenza dell'uomo e si presenta come fede religiosa. Certo, non si tratta della fede “sconsiderata” e dogmatica che domina nella storia delle religioni, ma di quei nuclei che sono

tuttora in grado di resistere alla conoscenza scientifica del mondo e che quindi si comportano come ipotesi che sinora sono state in grado di reggere alla prova. L'ipotesi scientifica più vera è quella che funziona nel modo migliore, cioè consente di raggiungere certi scopi: il suo "funzionare" è la sua verità. Nello stesso modo, le varie forme di fede attiva e liberamente vissuta, che gli individui nutrono nelle ipotesi religiose, «sono le prove sperimentali mediante cui quelle ipotesi vengono verificate e il solo mezzo attraverso cui si può produrre la loro verità o falsità».

Poiché l'empirismo radicale esclude ogni verità assoluta in cui sia espresso il significato unitario della realtà, e poiché, si è visto, la realtà è costruzione, processo, divenire, la verità non è qualcosa di già esistente, che possa essere constatato, contemplato, o svelato, ma è qualcosa che può essere soltanto *prodotto*: l'azione dell'uomo, trasformando la realtà, la rende ciò che l'uomo vuole che sia, cioè le dà la verità voluta dall'uomo.

Tale trasformazione non è un processo garantito, ma è una "prova sperimentale" delle ipotesi che presiedono la trasformazione. Che gli uomini esistano in un certo modo e vivano conformemente alla loro fede – cioè l'effettiva trasformazione del mondo realizzata in base a tale fede – è quindi l'unico modo possibile di "verificare", ossia di "rendere vero" ciò in cui gli uomini credono. In un mondo in divenire, dove l'azione dell'uomo è l'aspetto emergente del divenire, la verità del mondo non esiste, ma è prodotta dall'azione dell'uomo, e il successo dell'azione è la prova sperimentale delle ipotesi in base alle quali si agisce.

Esiste tutta una serie di casi cruciali in cui «la nostra fiducia semplice e non garantita in un risultato incerto e rischioso è la sola cosa in grado di produrre quel risultato». E come se in alta montagna ci trovassimo in una situazione tale che solo con un gran balzo potremmo salvarci dall'abisso. Che il gran balzo ci salvi è un'ipotesi. Se abbiamo fiducia di riuscire a farlo, potremo trovare le forze per compiere l'impresa; ma se non avremo fede, prima o poi, nell'esitazione e nell'angoscia, precipiteremo nel baratro.

Ebbene, chi rifiuta di credere nelle proprie forze potrà anche aver ragione, ma perirà. Chi invece nelle proprie forze crede e sulla spinta di questa fede riesce a saltare, ha ragione anche lui, ma si salva. Chi ha avuto ragione? Chi aveva la verità? Prima di agire, nessuno dei due; ma agendo, i due, con la loro fede e la loro mancanza di fede, hanno *costruito* due diversi universi possibili, in cui, certamente, sono state *verificate* entrambe le ipotesi, cioè sia quella che il balzo ci avrebbe salvato, sia l'ipotesi opposta; ma il primo universo contiene la nostra salvezza, che, credendo, noi abbiamo prodotto, mentre il secondo universo contiene la nostra perdizione, prodotta dalla nostra

mancanza di fede.

In altri termini, se la realtà è divenire, e soprattutto divenire umano, la fede che qualcosa abbia a realizzarsi è un elemento del processo in cui tale realizzazione consiste e quindi tale fede è una condizione, o addirittura la sola condizione richiesta per produrre il risultato. «La fede produce la propria verifica», cioè, in relazione ai problemi fondamentali della vita, le verità non possono diventare vere finché la nostra fede non le ha rese tali.

Le grandi epoche di rinascita della civiltà sono caratterizzate dalla convinzione, ossia dalla fede, che la natura più profonda della realtà è congeniale alle nostre risorse, ossia che l'uomo ha la capacità di compiere ciò che, per così dire, l'universo si aspetta che sia fatto dall'uomo. Questa fede costituisce anche il principio della filosofia autentica, e autentica è «una filosofia che abbia successo su scala mondiale». Quindi pessimismo e ottimismo diventano veri a seconda che prevalga la sfiducia o la fede. Ottimismo e pessimismo sono cioè modi di definire il mondo, perché il modo in cui reagiamo alla realtà è parte della realtà e contribuisce a definirla, anzi può essere l'elemento decisivo che, come la goccia che fa traboccare il vaso, determina la definizione del mondo.

Il pragmatismo sa che il rimedio contro la minaccia del divenire della vita non può essere dato dall'*epistème*, ma avverte che la fede ha la capacità di trasformare il processo del divenire in modo da renderlo il meno minaccioso e terrificante possibile. Se la fede nella vita riesce a mantenersi salda, per quanto grande sia il male e il dolore che ci circonda, la fede nella vita *rende* la vita degna di essere vissuta. La vita è quello che noi ne facciamo; la fede – che guida l'azione umana e senza di cui la vita non sarebbe possibile – verifica sé stessa. Dio stesso, se esistesse, potrebbe accrescere la sua potenza e la sua sapienza per la fede che l'uomo ha nella sua esistenza.

Il divenire è reale, ossia la vita è “realmente” una battaglia in cui si decide il senso dell'universo. Diversamente, il divenire e l'azione sarebbero semplice apparenza, una “gara teatrale” dalla quale ci si potrebbe ritirare quando si vuole. La vicinanza del pragmatismo al “sì” nietzschiano, detto alla vita, è notevole. Ciò che varia sostanzialmente è il giudizio storico che Nietzsche e il pragmatismo danno delle fedi che l'uomo si trova ad abbracciare. Per Nietzsche tutte le fedi che costituiscono la civiltà occidentale, da Socrate in poi, sono state smentite dalla vita che esse dovrebbero promuovere. Non così per James, che in certi nuclei delle fedi storiche dell'Occidente crede di poter ravvisare qualcosa che, almeno sinora, non si presenta come soffocamento della vita.

c) *L'inevitabilità della fede.* – Tutto ciò che può essere accettato dall'uomo è solo un'ipotesi, giacché non esiste alcuna logica assoluta

che stia al fondamento delle varie forme di elaborazione dei dati dell'esperienza. Le ipotesi "vive" sono quelle che costituiscono per gli individui delle possibilità reali, e cioè non si presentano come qualcosa di assurdo. Il massimo di vitalità di un'ipotesi è la volontà di credere in essa.

Ma anche quando non si crede in un'ipotesi viva non si può evitare di prendere posizione rispetto a essa. In questa situazione, la logica della "scommessa", formulata da Pascal, si pone al centro del discorso di James.

Che Dio esista o meno – e "Dio" significa anche un certo modo di concepire il mondo e di vivere in esso –, la ragione (*l'epistème*) non può in alcun modo stabilirlo. Non resta che "scommettere" e vivere conformemente alla propria scommessa. Se si punta su Dio e si perde – diceva Pascal – si perde un bene finito (si perde la felicità nel mondo, sulla quale non si aveva puntato). Se invece si punta sul mondo e si perde si perde Dio, cioè un bene infinito.

Ma per James l'infinità di Dio non è un'ipotesi "viva": di fronte al male del mondo, James si rifiuta di credere in un Dio onnipotente, perfetto, onnisciente e provvidente. Tuttavia la struttura della "scommessa" deve essere mantenuta, perché sono, per James, ben vive le ipotesi che riguardano il modo in cui si deve vivere come individui e come esseri sociali, cioè le ipotesi morali, sociali e religiose sopravvissute allo sviluppo della coscienza critica dell'uomo moderno. Rispetto a ognuna di queste ipotesi vive non possiamo evitare di aver fede, cioè di scegliere e di scommettere.

Ad esempio, abbiamo fede, se accettiamo l'ipotesi religiosa; ma è sempre soltanto una fede anche il nostro rifiuto della religione; e infine è ancora una fede lo scetticismo e la decisione di non scegliere e di non rifiutare tale ipotesi. Infatti, nel caso che l'ipotesi religiosa sia vera, rifiutandoci di scegliere noi perdiamo i suoi beni con la stessa certezza con cui li perderemmo se decidessimo di rifiutarla. Un uomo che per tutta la vita esitasse a chiedere a una donna di sposarlo è come se avesse deciso di sposare un'altra donna: con la sua esitazione perde il bene costituito da quella donna, come lo perderebbe se ne avesse sposata un'altra. «Lo scetticismo non consiste soltanto nell'evitare una certa scelta; è invece la scelta di un tipo particolare di rischio.»

Ma non si perda di vista che, se rispetto alle ipotesi vive siamo inevitabilmente costretti a credere, la verità che tali ipotesi possono avere non è indifferente e indipendente dalla fede che noi abbiamo nella verità di tali ipotesi, ma è proprio questa fede, comunque essa si determini, a produrre un mondo in cui tali ipotesi risultano verificate. «Noi agiamo e prendiamo la nostra vita tra le mani.»

4. Dewey: la teoria dell'indagine

a) *Lo strumentalismo*. – Il pensiero di John Dewey (1859-1952; cfr. Nbb 2), statunitense come Peirce e James, è la sistemazione dei temi e degli atteggiamenti di fondo del pragmatismo. E anche per Dewey alla radice della filosofia c'è l'esistenza dell'uomo minacciato dal divenire e dal tempo, e alla ricerca di un rimedio che valga ad allontanare tale minaccia.

L'uomo è un "organismo" complesso, il cui sviluppo non ha soltanto una matrice biologica, ma anche culturale. Lo sviluppo dell'organismo consiste nel "reagire" all'instabilità, ai pericoli, ai rischi, alla precarietà e alle incertezze dell'ambiente (naturale, sociale, culturale), in modo da ristabilire, in un processo indefinitamente richiuso e riaperto, il proprio equilibrio e adattamento all'ambiente, e quindi assicurarsi le varie funzioni della sopravvivenza.

La realtà non è una totalità immobile, ma è l'"interazione" tra uomo e ambiente, ossia una relazione dinamica tra questi due fattori, dove nessuno dei due è qualcosa di autonomo rispetto all'altro, ma acquisisce tutte le caratteristiche che gli competono solo nella sua relazione con l'altro. In questo modo, nel pensiero di Dewey l'evoluzionismo di Darwin diventa complementare all'organicismo di Hegel (ossia al principio che le parti di un tutto sono quello che sono solo nella loro relazione reciproca e non indipendentemente da essa). Ma l'interazione tra uomo e natura (o, più in generale, tra uomo e ambiente) non si produce altrove che nell'*esperienza*, la quale non è il contenitore di due mondi già costituiti – quello umano e quello naturale –, ma è la dimensione in cui questi due mondi si vanno formando e integrando. Anche per Dewey – come per Nietzsche, Peirce, lo storicismo, l'empiriocriticismo e altre correnti del pensiero contemporaneo – soggetto e oggetto, materia e spirito, uomo (cultura) e natura non sono dati immediati dell'esperienza, ma "costruzioni", "interpretazioni" del materiale originario dell'esperienza, che si sono formati nei processi della loro interazione (cfr. § 4, c).

L'esistenza dell'uomo è quindi qualcosa di voluto o rifiutato, qualcosa che l'uomo stesso, di fronte all'incombere del divenire, mira con la propria azione a "garantire, rettificare o evitare". E la conoscenza non è una dimensione esterna a questo processo di autoassicurazione dell'esistenza umana, ma ha la funzione di potenziarlo. Non esiste qualcosa come un "Intelletto puro", o "Ragione pura" o "Intuizione pura", che preesistano, autonomamente, al processo in cui l'esistenza consiste: la conoscenza è lo *strumento* più potente di cui l'uomo dispone per raggiungere nel mondo una sicurezza sempre maggiore. «La razionalità è cosa che concerne la relazione tra mezzi e risultati [fisici, simbolici, concettuali] e non principi primi prefissati come premesse fondamentali» imposte dall'esterno alla ricerca della soluzione. Appunto per questo Dewey

chiama “strumentalismo” il proprio pragmatismo.

b) *L'indagine*. – La realtà, dunque, è divenire, nel senso che il divenire è ricerca, “indagine” nel senso più ampio del termine, cioè adattamento dell'organismo biologico all'ambiente, in vista della sopravvivenza, e quindi ricerca degli strumenti concettuali capaci di rafforzare in modo tendenzialmente ottimale la sicurezza dell'uomo nel mondo. «L'indagine è la trasformazione diretta [= naturale] o controllata [= culturale] di una situazione indefinita [e cioè, in gradi diversi, problematica e rischiosa] in una situazione che, negli elementi e nei rapporti che la costituiscono, è definita, al punto da convertire i singoli elementi della situazione originale in un tutto unico.»

L'indagine, ossia la struttura di ogni forma dell'esistenza umana, è cioè il passaggio dalla situazione penosa del dubbio (e ogni dubbio è connesso all'instabilità) al risolvimento del dubbio. La “totalità” che forma il risultato dell'indagine è però qualcosa di provvisorio, che si presenta a sua volta come una situazione indefinita che è oggetto di un'ulteriore trasformazione da parte di una nuova indagine. L'indagine costituisce quindi sia il significato complessivo dell'esistenza umana, sia il significato di ogni processo particolare dell'esistenza: della vita biologica e della vita cosciente, del senso comune e del sapere scientifico, e infine del sapere filosofico, che è “indagine dell'indagine”, o “critica delle critiche” che chiarificano la necessità di trasformare i mezzi e i fini che l'uomo va proponendosi all'interno della fondamentale volontà di sopravvivenza e di dominio della realtà.

Proprio perché la realtà, in quanto indagine, è divenire e tempo, non esiste alcun principio immutabile ed eterno (epistemico, metafisico, ontologico) esterno all'indagine e presupposto da essa. I “criteri” dell'indagine non le preesistono, ma sorgono all'interno di essa e sono quindi essi stessi trasformabili, per quanto ampia sia la dimensione in cui essi hanno funzionato.

La razionalità, si è visto, è per Dewey la relazione ottimale mezzi-risultato, ossia è il rapporto tra i rimedi approntati dall'uomo per difendersi dalla minaccia del divenire e i mezzi più idonei al conseguimento dei rimedi. Ma Dewey è ormai pienamente consapevole che il rimedio non può essere più costituito dall'*epistème*, ossia dalla ragione, intesa come «facoltà che abbia un potere di apprensione diretta di “verità” assiomatiche, autoevidenti, autoverificabili, autosufficienti e basi necessarie di ogni ragionamento dimostrativo». «L'originario fondamento di questa concezione della ragione – scrive Dewey – è ormai distrutto» nelle indagini matematiche e in quelle fisiche, dove gli assiomi sono semplici postulati, che per sé non sono né veri né falsi, non esprimono alcuna essenza eterna e immutabile, e il cui significato definitivo è

determinato solo dalle conseguenze e dai risultati che ne derivano.

La “teoria dell’indagine” elaborata da Dewey vuole essere appunto «una generalizzazione della relazione mezzo-risultato caratteristica dell’indagine matematica e fisica». Ma il motivo di fondo, per il quale Dewey rifiuta ogni principio immutabile ed eterno che condizioni dall’esterno l’indagine, è che tali principi finiscono con l’eliminare e confinare nell’apparenza il carattere “aperto” dell’indagine, e cioè l’innovazione del divenire.

c) “*Principi logici*”, “*verità*”, “*dato immediato*”, “*soggetto*”, “*forma*”. – Gli stessi supremi principi della logica (identità, non-contraddizione, terzo escluso) non preesistono all’indagine, ma si generano all’interno di essa, anche se per la loro natura essi sono, come Peirce aveva chiarito, «principi guida o direttivi», «abiti operativi validi per ogni illazione che tenda a produrre risultati stabili e fecondi per ulteriori indagini».

Dewey ritiene di poter collegare il tradizionale principio di identità alla tesi, propria dell’ontologia aristotelica, dell’immutabilità della specie: nel senso che quel principio affermerebbe che ogni specie è sempre identica a sé stessa. Questo vuol dire che, nell’indagine, l’identità non esprime altro che una condizione ultima che le proposizioni devono soddisfare: mantenere stabile il loro significato in un processo continuato di indagine. Il che spiega perché questa condizione di identità possa non essere mantenuta in tutte le indagini, ma sia «un ideale limite», una «condizione che dev’essere progressivamente soddisfatta».

La “verità” stessa, in conformità alla definizione di Peirce, è l’adeguazione progressiva degli enunciati, dei quali si riconosce l’imperfezione e l’unilateralità, all’ideale limite della scienza, che è il possesso di un’opinione destinata a essere condivisa da «tutti coloro che investigano». La “verità” non è dunque la contemplazione epistemica delle strutture immutabili, eterne, universali e necessarie della realtà. La verità è sempre provvisoria, sprovvista di garanzie assolute – come è appunto la “verità” scientifica ma solo in questa forma finita e precaria la verità può affrontare l’instabilità, il male, il dolore, l’irrazionalità del divenire e liberare l’uomo dal sogno illusorio di una verità assoluta che voglia porsi come il rimedio definitivo contro la minaccia del divenire.

In altri termini, l’esistenza, in quanto divenire, è male, dolore, terrore, incertezza, nonsenso, errore; ma il rimedio non è costituito da un’*epistème* che, pretendendo di scorgere il fondo della realtà, lo veda eternamente salvo dalla minaccia del divenire e finisca così col ridurre ad apparenza tale minaccia. «Abbandonare la ricerca della realtà e del valore assoluto e immutabile può sembrare un sacrificio. Ma questa rinuncia è la condizione per impegnarsi in una vocazione più vitale. La ricerca dei valori che possono essere assimilati e condivisi da tutti

perché connessi ai fondamenti della vita sociale, è una ricerca in cui la filosofia troverà non rivali, ma coadiutori negli uomini di buona volontà.» Il rimedio sta nell'azione dell'uomo, sempre condizionata e provvisoria, che va faticosamente liberandosi, nella sua storia, da ciò che pregiudica la sopravvivenza umana.

Nulla di garantito, in questo processo; nemmeno quelle che sembrano le certezze più stabili e indiscutibili del senso comune. Non solo le idee, ma anche i “fatti” sono operazioni o risultati delle operazioni in cui consiste l'indagine. Le pietre, le stelle, gli alberi, gli animali, la terra esistono di certo indipendentemente dai particolari processi *dei singoli* soggetti conoscenti. «Per un soggetto individuale, supporre che è lui a costruire gli oggetti all'interno dei suoi immediati processi mentali è così assurdo come supporre che è lui a creare le vie e le case che egli vede camminando per la città. Tuttavia, le vie e le case *sono* state costruite, sebbene da operazioni esistenziali esercitate su materiali esistenti indipendentemente, e non da processi “mentali”.» Pietre, stelle, alberi non esistono cioè indipendentemente dalle “operazioni esistenziali” dell'uomo che, ancora prima del suo intervento cosciente, seleziona e organizza il materiale originario dell'esperienza per superare la situazione di incertezza e di turbamento in cui viene a trovarsi.

Non esistono dunque “dati immediati” (autoevidenti, incontrovertibili) dell'esperienza (secondo quanto invece ritiene l'empirismo tradizionale): il “dato immediato” – come i principi primi della logica – è quel *risultato* di una fase precedente dell'indagine (qualcosa dunque di *mediato* da una serie di processi), che viene assunto come mezzo, materiale e elemento procedurale per avviare indagini ulteriori. In queste ultime, i risultati delle indagini precedenti sono «accettati e impiegati senza sottoporli nuovamente a esame». Nell'atteggiamento acritico dell'esistenza, ciò conduce frequentemente a una accumulazione di errori; ma nell'evoluzione globale dell'esistenza umana sarebbe uno spreco di tempo investigare nuovamente, prima del loro uso, tutti quegli oggetti (concettuali o percettivi) che sono stati stabiliti e confermati nelle precedenti indagini.

L'errore di chi afferma l'esistenza della conoscenza immediata dei “fatti” consiste nel confondere “l'uso immediato di oggetti conosciuti in seguito a una precedente mediazione” con la conoscenza immediata di essi. Pertanto i cosiddetti “fatti” sono ipotesi che, per quanto largamente verificate, possono essere smentite e come è avvenuto per ogni ipotesi scientifica è difficile trovare nella scienza una proposizione intorno ai fatti che abbia mantenuto immutato il proprio significato lungo il corso dell'indagine.

La negazione dell'esistenza di dati immediati, autoevidenti e

incontrovertibili, sappiamo, è uno degli aspetti più rilevanti della negazione dell'*epistème*, operata dalla filosofia contemporanea. Da parte sua, Dewey rileva che la negazione della conoscenza immediata non intende escludere il fatto che l'uomo ha "familiarità" con gli oggetti del suo mondo quotidiano: si tratta di comprendere che tale familiarità non è l'autoevidenza e l'incontrovertibilità immediata di tali oggetti e che anzi può ostacolare in molti casi il raggiungimento di risultati più vantaggiosi in una certa situazione.

Come non esistono *oggetti* che, in quanto immediati, siano presupposti e autonomi rispetto all'indagine, così non esiste un *soggetto* che si costituisca autonomamente e indipendentemente dal processo, cioè dal divenire dell'indagine. Come un oggetto *diventa* ciò che esso è (pietra, stella, albero, casa) nel corso dell'indagine, così «una persona o più genericamente un organismo diventa un soggetto conoscente in virtù del suo impegnarsi in operazioni di ricerca controllata». Intesi come separati dall'indagine (e quindi come separati tra loro), soggetto e oggetto sono separati dal divenire dell'esperienza, e quindi si sostituiscono come entità immutabili e metafisiche, in base alle quali non è poi più possibile comprendere il divenire concreto dell'esperienza.

Ma, in generale, i *significati* stessi di tutti gli aspetti del mondo si formano all'interno dell'indagine e anzi ne sono condizione imprescindibile: sono gli *strumenti* fondamentali che consentono all'uomo di agire sulla realtà e di renderla dominabile. Il pensiero epistemico-metafisico si è illuso di rendere radicale e definitivo questo dominio, trasformando gli strumenti in *forme* o *essenze* eterne e immutabili (come avviene in Platone, Aristotele e poi nel razionalismo, nell'idealismo e nello stesso empirismo). Come Bergson, Dewey afferma il carattere pratico-strumentale della forma. Ma mentre per Bergson è l'intuizione a cogliere la configurazione autentica del divenire al di là delle forme introdotte dalla razionalità strumentale, per Dewey il senso autentico del divenire – instabilità, incertezza, dubbio, minaccia del divenire – si costituisce proprio in relazione alla ragione strumentale, che per poter dominare il mondo è anzitutto previsione e quindi non potrebbe nemmeno esistere in un mondo che non divenisse.

Note bio-bibliografiche

1. I due maggiori rappresentanti del **pragmatismo** sono Charles Peirce e William James.

Nato a Cambridge (Mass.) nel 1839, **Peirce** si dedicò in un primo tempo a studi di carattere scientifico (studiò, tra l'altro, matematica, chimica, fisica e astronomia), poi a quelli logico-filosofici. Dal 1859 al 1891 lavorò per conto del Servizio geodesico e costiero degli Stati Uniti, tentando nel contempo, inutilmente, di ottenere una cattedra universitaria (a causa soprattutto del suo carattere strano e anticonformista non riuscirà mai ad ottenere se non qualche incarico temporaneo di insegnamento). Verso la fine del 1871 cominciarono gli incontri di Peirce con alcuni amici (Chauncey Wright, Nicholas St. John Green, Oliver Wendell Holmes, Joseph B. Warner, John Fiske, Francis Allington Abbot), insieme ai quali diede vita al "club metafisico", dalle discussioni del quale prenderà forma la filosofia pragmatista. Frutto di quegli incontri furono anzitutto due articoli, che Peirce pubblicò nel 1877 e nel 1878: *La fissazione della credenza* e *Come rendere chiare le nostre idee*. Gli ultimi vent'anni della sua vita li trascorse, isolato e ridotto in miseria, a Milford, in Pennsylvania, dove morì nel 1914. Alla sua morte lasciò una grande quantità di manoscritti inediti, che furono pubblicati negli otto volumi dei *Collected Papers* (Cambridge 1931-1958). **William James** nacque a New York nel 1842, fratello del noto romanziere Henry James. Nel 1869 si laureò in medicina, ma concentrò i suoi studi sulla psicologia (tra le altre cose, si recò in Germania, dove studiò con Wundt i rapporti tra psicologia e fisiologia). Rientrato in patria, James insegnò psicologia ad Harvard, dove fondò anche il primo laboratorio di psicologia fisiologica. Frutto maturo dei suoi studi psicologici furono i *Principi di psicologia* (1890), che costituiscono una delle opere fondamentali della psicologia contemporanea, collocandosi nel periodo della nascita del *funzionalismo* (cfr. cap. XXIII § 5, d). Passò poi all'insegnamento della filosofia, che tenne sino al 1907. Tra gli altri suoi scritti: *La volontà di credere* (1897), *La varietà dell'esperienza religiosa* (1902), *Pragmatismo* (1907), *Il significato della verità* (1909), *Un universo pluralistico* (1909) e, postumi, *Alcuni problemi di filosofia* (1911) e i *Saggi sull'empirismo radicale* (1912). Morì nel 1910.

Tra le traduzioni italiane degli scritti di Peirce: *Caso, amore, logica*, a cura di N. e M. Abbagnano, Taylor, Torino 1956; *Pragmatismo e pragmaticismo*, a cura di G. Gilardoni, Livraria, Padova 1966; *Come rendere chiare le nostre idee*, a cura di D. Antiseri, Minerva Italica, Bergamo 1970; *Scienza e pragmatismo*, antologia a cura di P. Bairati, Paravia, Torino 1972; *Scritti di filosofia*, a cura di L.M. Leone, Cappelli, Bologna 1978; *Il pragmatismo*, a cura di A. Santucci, Utet, Torino 1970 (raccolge testi anche di altri autori); *Semiotica*, a cura di M.A. Bonfantini, L. Grassi, R. Grazia, Einaudi, Torino 1980; *Scritti di logica*, a cura di A. Monti, La Nuova Italia, Firenze 1981; *Le leggi dell'ipotesi*, Bompiani, Milano 1984. Tra le traduzioni delle opere di James: *La volontà di credere*, a cura di N. Abbagnano, Perrella, Napoli 1927; a cura di C. Mazzantini, Paravia, Torino 1928; a cura di G. Graziussi, Principato, Messina 1941; Rizzoli, Milano 1984; *Principi di psicologia*, a cura di G. Preti, Principato, Milano 1950; *Saggi sull'empirismo radicale*, a cura di N. Dazzi, Laterza, Bari 1971.

Sul pragmatismo: C. Sini, *Il pragmatismo americano*, Laterza, Bari 1972; Id., *Semiotica e filosofia*, Il Mulino, Bologna 1978; Id., *Passare il segno. Semiotica, cosmologia, tecnica*, Il Saggiatore, Milano 1981; E. Rivero, *Il pragmatismo*, Edizioni Beta, Salerno 1972. Una raccolta antologica di testi è tradotta nel volume *Il pragmatismo*, Utet, Torino 1970.

Su Peirce: N. Bosco, *La filosofia pragmatica di Charles S. Peirce*, Edizioni di Filosofia, Torino 1959; Id., *Dalla scienza alla metafisica*, Giappichelli, Torino 1977; R. Fabbrihesi Leo, *Sulle tracce del segno. Semiotica, fanarosopia e cosmologia nel pensiero di Peirce*, La Nuova Italia, Firenze 1986.

Su James: G.A. Roggerone, *W. James e la crisi della coscienza contemporanea*, Marzorati, Milano 1961; G. Riconda, *La filosofia di W. James*, Edizioni di Filosofia, Torino 1962; L. Bellatalla, *Uomo e ragione in William James*, Edizioni di Filosofia, Torino 1979; P. Guarnieri, *Introduzione a James*, Laterza, Roma-Bari 1985.

2. Nato a Burlington nel 1859, **John Dewey** si laureò in filosofia con una tesi su Kant. Insegnò nelle Università di Michigan e di Minnesota, dove si interessò soprattutto di psicologia, di etica e di epistemologia. Dal 1894 al 1904 insegnò all'Università di Chicago (dove fondò, nel '96, la "Scuola laboratorio", basata sui principi dell'attivismo pedagogico) e, dal 1904 al 1929, alla Columbia University di New York. Lasciato l'insegnamento per raggiunti limiti di età, Dewey partecipò attivamente alla vita politica del suo paese, fondando anche un partito di ispirazione radical-democratica. Morì a New York nel 1952. Tra i suoi

numerosissimi scritti: *Il mio credo pedagogico* (1897), *Come pensiamo* (1910), *Esperienza e natura* (1925), *La ricerca della certezza* (1929), *Filosofia e civiltà* (1931), *Logica, teoria dell'indagine* (1938), *L'unità della scienza come problema sociale* (1938), *Libertà e cultura* (1939), *Teoria della valutazione* (1939).

Numerose opere di Dewey sono state tradotte dalla Nuova Italia di Firenze: *Liberalismo e azione sociale*, a cura di R. Cresti, 1946; *Individualismo vecchio e nuovo*, a cura di F. Villani, 1948; *Scuola e società*, a cura di E. Codignola e L. Borghi, 1949; *Democrazia e educazione*, a cura di E. Agnoletti, 1949; *L'arte come esperienza*, a cura di C. Maltese, 1951; *Il mio credo pedagogico*, a cura di L. Borghi, 1954; *Natura e condotta dell'uomo*, a cura di G. Preti e A. Visalberghi, 1958; *Una fede comune*, a cura di G. Calogero, 1960; *Come pensiamo*, a cura di A. Guccione Monroy, 1961; *Esperienza e educazione*, a cura di E. Codignola, 1963; *Teoria della valutazione*, a cura di E. Brancatisano, con un saggio introduttivo di A. Visalberghi, 1963; *La ricerca della certezza*, a cura di M. Tioli Gabrieli, 1966; *La scuola e il fanciullo*, a cura di J. J. Findlay, 1974; *Educazione e arte*, a cura di L. Bellatalla, 1977; *La frontiera educativa*, a cura di L. Bellatalla, 1981. *Della Logica, teoria dell'indagine*, cfr. la tr. it., a cura di A. Visalberghi, Einaudi, Torino 1974. Inoltre: *Ricostruzione filosofica*, a cura di G. De Ruggiero, Laterza, Bari 1931; *Esperienza e natura*, a cura di N. Abbagnano, Paravia, Torino 1948, a cura di P. Bairati, Mursia, Milano 1973; *Problemi di tutti*, a cura di G. Preti, Mondadori, Milano 1950; *Saggi pedagogici*, a cura di M. T. Gentile, Vallecchi, Firenze 1951.

Su Dewey: V. Verrà, *Naturalismo umanistico e sperimentale di John Dewey*, Edizioni di Filosofia, Torino 1950; A. Visalberghi, *John Dewey*, La Nuova Italia, Firenze 1951; A. Bausola, *L'etica di J. Dewey*, Vita e Pensiero, Milano 1960; T. Manfredini, *L'io e l'esperienza religiosa in J. Dewey*, Zanichelli, Bologna 1963; R. Raggiunti, *Esperienza artistica e esperienza scientifica in Dewey*, Edizioni di Filosofia, Torino 1966; A. Deregibus, *Scienza, tecnica e democrazia nel pensiero di J. Dewey*, Edizioni di Filosofia, Torino 1969; A. Granese, *Il giovane Dewey*, La Nuova Italia, Firenze 1967; Id., *Introduzione a Dewey*, Laterza, Bari 1973; V. Milanese, *Logica della valutazione ed etica naturalistica in Dewey*, Liviana, Padova 1977; F. Coppola, *Esperienza e valore nel pensiero di J. Dewey*, Morano, Napoli 1978; I. Verda, *Attualità di J. Dewey*, Armando, Roma 1979; A. Armando, *Filosofia e psicologia nel primo Dewey*, La Nuova Italia, Firenze 1984; M. Alcaro, *Filosofie democratiche. Scienza e potere nel pensiero di Dewey, Russell, Popper*, Dedalo, Bari 1986; A. De Maria, *Invito al pensiero di Dewey*, Mursia, Milano 1990.

1. *L'epistème come comprensione incontrovertibile del divenire*

Il pensiero di Edmund Husserl (1859-1938, e dunque coetaneo di Bergson e di Dewey; cfr. Nbb 1) si presenta come una potente riaffermazione della filosofia come *epistème*, “scienza rigorosa”, fondata in modo incontrovertibile e fondamento di uno sviluppo dell'umanità regolato da “pure norme di ragione”.

Questa idea, o “ideale”, della filosofia, rileva Husserl, si è presentato sin dagli inizi della filosofia greca; e tuttavia, per Husserl, «*in nessuna epoca del suo sviluppo* la filosofia ha potuto soddisfare la pretesa di essere scienza rigorosa». La filosofia, cioè, non è una scienza imperfetta, ma non è ancora divenuta la scienza rigorosa e perfetta che deve essere posta al fondamento di ogni conoscenza e di ogni azione dell'uomo. Husserl intende appunto costruire la filosofia come «sistema dottrinale, che dopo i potenti lavori preparatori di generazioni comincia realmente dal basso sopra un fondamento assicurato contro il dubbio e come ogni edificio ben solido cresce verso l'alto».

Già da queste affermazioni si può incominciare a comprendere che la rifondazione husserliana della filosofia come *epistème* è ben lontana dall'essere un corpo estraneo nel movimento generale della filosofia contemporanea, volta alla *distruzione* di ogni filosofia che pretenda porsi come *epistème*. Il fondamento dell'*epistème*, assicurato contro ogni dubbio scettico, è infatti pur sempre, per Husserl, l'“esperienza”, l'“esperienza vissuta” (*Erlebnis*) della coscienza – sia pure considerata, come vedremo, in modo particolarmente rigoroso e radicale –, e l'esperienza è appunto la dimensione del divenire. Ma quel che qui va sottolineato è che l'«edificio ben solido» dell'*epistème*, che «cresce verso l'alto», non si porta *oltre* l'esperienza, ma è la comprensione del senso che le cose *mostrano* in quanto cose dell'esperienza, e cioè in quanto cose che appartengono alla dimensione dell'evidenza originaria del divenire. Da questo punto di vista, l'*epistème* non è per Husserl l'affermazione di strutture immutabili o *a priori* esistenti al di là dell'esperienza del divenire, ma intende essere la comprensione incontrovertibile della dimensione stessa e della struttura del divenire. Come il neoidealismo, e in particolare quello di Gentile, anche Husserl mira a costruire la definizione rigorosa del divenire ed è sostanzialmente in questa costruzione che consiste la filosofia come

epistème e come scienza rigorosa.

Husserl si rende conto in modo particolarmente profondo che se la distruzione degli immutabili metafisici e di «ogni metafisica che gira a vuoto in costruzioni meramente formali» vuole avere un carattere incontrovertibile – e non essere semplicemente la constatazione che il modo di pensare degli uomini è cambiato, oppure la arbitraria volontà di cambiarlo – allora tale distruzione deve appoggiarsi a un fondamento sottratto a ogni dubbio e definitivo, e quindi deve assumere quelle caratteristiche di assolutezza dell'*epistème*, che nell'*epistème* tradizionale sorreggevano l'affermazione della dimensione metafisica dominante il divenire. Allo storicismo di Dilthey, per il quale la coscienza del carattere storico di ogni sistema filosofico distrugge la credenza nel valore universale di qualsiasi sistema molto più radicalmente della constatazione della conflittualità esistente tra i vari sistemi filosofici, Husserl risponde che la semplice coscienza storica non può decidere nulla intorno alla verità dei sistemi filosofici dati e tanto meno intorno alla «possibilità di una scienza filosofica in generale».

2. Il principio della fenomenologia

Il “principio di tutti i principi”, che sta alla base della fondazione definitiva della filosofia come *epistème*, è così enunciato da Husserl: «Nessuna immaginabile teoria può coglierci in errore nel principio di tutti i principi: cioè che ogni visione originalmente offerente è una sorgente legittima di conoscenza, che tutto ciò che si dà originalmente nell'intuizione (per così dire, in carne e ossa) è da assumere come esso si dà, ma anche soltanto nei limiti in cui si dà».

La “visione originalmente offerente” offre le cose nell'originale, in carne e ossa, non in una loro immagine o copia. Questa visione originaria “offre” le cose, cioè non le crea, non le produce, non le manomette in alcun modo: la “visione originalmente offerente” *offre* le cose, nel senso che *le lascia vedere*. Tale visione è appunto l'“intuizione” di «tutto ciò che si dà originalmente» (cioè in carne e ossa) in essa. Le cose “si danno” nell'intuizione, nel senso che si mostrano. Il loro darsi, mostrarsi è appunto il lasciarle vedere.

Il “principio di tutti i principi” esprime dunque la necessità di affermare tutto ciò che si mostra, ossia che è originalmente *dato* nell'intuizione: la necessità di affermarlo come esso si dà, ma anche “soltanto nei limiti in cui si dà”. Ad esempio, il nostro prossimo è dato originalmente nell'intuizione, ma nei limiti delle sue manifestazioni fisiche: tali manifestazioni sono date originalmente, ma la vita psichica, gli stati di coscienza del nostro prossimo non sono dati originalmente nell'intuizione. Analogamente, non sono dati originalmente l'interno dei corpi che ci circondano e quelle parti della loro superficie che attualmente non percepiamo. Ancora, non sono

date originalmente le cose ricordate e quelle attese, e tutte le cose del mondo di cui siamo a conoscenza, ma che non abbiamo mai sperimentato. Relativamente a tutto ciò che non è dato nell'originale – e dagli esempi che abbiamo indicato si capisce che si tratta della maggior parte di ciò che ci è noto – la possibilità dell'errore rimane sempre in agguato.

La “fenomenologia” è per Husserl la “nuova scienza” che sta al fondamento della filosofia e che facendosi guidare dal “principio di tutti i principi” descrive e traccia i limiti di tutto ciò che *si mostra* originalmente nell'intuizione. La fenomenologia è la scienza dei “fenomeni”, appunto perché Husserl intende con questo termine ciò che *si mostra* nella visione originalmente offerente. Nella vita quotidiana, nel comune modo di pensare e nella scienza, abbiamo sempre a che fare con “fenomeni”, ma tali “fenomeni” sono ciò che si mostra «a prima vista e per lo più» (come si esprimerà Heidegger) e quindi non vanno confusi con i fenomeni della fenomenologia. Questi ultimi sono ciò che vi è di più evidente e luminoso, e tuttavia abitualmente (cioè al di fuori della fenomenologia) noi non ne siamo consapevoli: per diventare consapevoli di essi è necessario uscire dal comune modo di pensare e accedere al “principio di tutti i principi”, al principio cioè che invita “alle cose stesse”, ossia a come stanno le cose nella loro autentica evidenza, al di là di tutte le teorie e interpretazioni che delle cose l'uomo ha dato lungo la propria storia.

L'affermazione che la filosofia è *epistémè* fondata su un principio assolutamente evidente e incontrovertibile sottintende poi il rifiuto di ogni “psicologismo”, ossia della teoria che afferma che ogni “verità” è un'espressione della struttura psichica dell'uomo. Husserl rileva che lo psicologismo è una contraddizione, perché si presenta come una teoria che smentisce quel che essa stessa sostiene: tale teoria sostiene infatti che la “verità” è solamente una reazione psichica della razza umana, e insieme tale teoria pretende enunciare intorno alle cose e alla psiche umana una *verità* che pretende avere un valore assoluto e non ridursi a una semplice reazione psichica. L'insostenibilità dello psicologismo è la stessa insostenibilità dello scetticismo. Lo psicologismo può prendere piede solo quando, come aveva rilevato Gottlob Frege (cap. XVIII, § 11), si confonde il processo psicologico-storico, attraverso il quale l'uomo arriva ad affermare la verità, con il problema della fondazione, giustificazione, evidenza di tale verità. Se non si cade in questa confusione, si è anche in grado di distinguere l'intuizione del fatto (ad esempio l'intuizione di questo rosso) dall'intuizione dell'essenza (ad esempio l'intuizione dell'esser rosso): altro è il processo in cui, a partire dal fatto, viene a generarsi l'intuizione dell'essenza, altro è la sua evidenza e l'evidenza del suo distinguersi dall'intuizione dei fatti individuali e particolari. Solo in quanto esiste

l'intuizione delle essenze l'*epistème* può essere costituita da affermazioni universali e necessarie, che non si limitano a esprimere l'individuale, ossia ciò che è qui ora, e che prima non era e che tra poco non sarà più. (Ed è chiaro che l'intuizione dei fatti e l'intuizione delle essenze stanno alla base di ciò che Leibniz chiamava, rispettivamente, "verità di fatto" e "verità di ragione".)

3. La fenomenologia e Cartesio

Husserl riconduce la "visione originalmente offerente" al *cogito* di Cartesio (e quindi riconduce al *cogitatum* ciò che si dà originalmente nell'intuizione, cioè il fenomeno). L'indubitabilità e l'evidenza assoluta del cogito emergono in Cartesio dal dubbio intorno a tutte le convinzioni dell'uomo (cfr. *La filosofia II*, cap. IV); Husserl, a sua volta, chiarisce come tutte le certezze e convinzioni che non si basano sulla "visione originalmente offerente", e che quindi sono sprovviste della sua evidenza, costituiscono, da un lato, l'"atteggiamento naturale" dell'uomo (cioè il comune modo di pensare dell'uomo) e, dall'altro lato, l'atteggiamento scientifico; e che il centro attorno a cui ruotano entrambi questi atteggiamenti è la convinzione che il mondo esista realmente e indipendentemente dall'uomo, e che sia costituito da cose che vengono utilizzate dall'uomo e che hanno per lui un certo senso e un certo valore.

Questo centro dell'atteggiamento naturale e scientifico corrisponde sostanzialmente, nella terminologia hegeliana, a quell'«identità immediata di certezza e verità» (cfr. *La filosofia II*, cap. I, § 6) che Cartesio ha messo in questione all'inizio della filosofia moderna. Analogamente, la rifondazione husserliana dell'*epistème*, ossia l'apertura del "principio di tutti i principi" richiede che *si metta in questione* l'atteggiamento naturale e quello scientifico, e cioè *si sospenda l'assenso* relativamente a tutte le tesi da cui tali atteggiamenti sono costituiti. Husserl usa appunto la parola greca *epoché* per indicare questa "sospensione dell'assenso", questo "mettere tra parentesi" le tesi dell'atteggiamento naturale e scientifico.

Ma come per Cartesio tutto ciò che è *dubitabile* in quanto esistente al di fuori della coscienza, è insieme assolutamente *indubitabile*, in quanto esso è un *cogitatum* (cfr. *La filosofia II*, cap. IV, § 2), così per Husserl l'intero mondo dell'atteggiamento naturale e scientifico – la cui esistenza reale è messa tra parentesi ed è dubitabile – esiste indubitabilmente, in quanto è qualcosa di *dato originalmente*, in carne e ossa, in quanto cioè è mio atto di esperienza, ossia è contenuto vissuto, stato della mia coscienza, *Erlebnis* – spogliato però dall'interpretazione psicologico-naturalistica che esso possiede nello storicismo e nel neocriticismo.

È cioè dubitabile che il nostro mondo, così come è concepito nell'atteggiamento naturale e scientifico, esista realmente e

indipendentemente dalla coscienza, ma esso, e così come si presenta nell'atteggiamento naturale e scientifico, è dato originalmente nell'intuizione, ossia la sua esistenza è immediatamente evidente e può essere quindi descritta, in linea di principio, in ogni suo dettaglio e in modo incontrovertibile e assolutamente rigoroso. La fenomenologia è appunto la scienza rigorosa che si incarica di effettuare questa descrizione. Il contenuto della fenomenologia, il fenomeno, la coscienza, è il “residuo” che si ottiene quando si mettono tra parentesi le tesi dell'atteggiamento naturale e scientifico.

Appare quindi, da quanto si è detto, che il contenuto che viene descritto dalla fenomenologia è sia il mondo quale si mostra *all'interno* dell'atteggiamento naturale e scientifico (è questo mondo, ma, ripetiamo, considerato a prescindere dalla convinzione, propria di quell'atteggiamento, che esso sia reale e indipendente dalla scienza), sia il mondo – cioè la corrente degli *Erlebnisse* – quale appare nella “visione originalmente offerente”, al di fuori della “riflessione” esercitata su di esso da parte dell'atteggiamento naturale e scientifico. Husserl chiama “noema” il mondo inteso in questo secondo modo.

Ma la fenomenologia della coscienza è qualcosa di radicalmente contrapposto alla “scienza naturale della coscienza” ossia alla forma storica assunta dalla psicologia. Nella fenomenologia «noi diventiamo osservatori completamente disinteressati del mondo». Ogni “interesse” – e quindi l'intera razionalità umana così com'è concepita dal pragmatismo, dallo storicismo e dal naturalismo positivistico – appartiene infatti all'atteggiamento naturale che l'*epoché* ha messo tra parentesi.

4. Fenomenologia e idealismo

La fenomenologia husserliana, così profondamente consonante alla logica del *cogito* cartesiano, rivolge però a essa una critica che è altrettanto profondamente consonante con la critica che l'idealismo hegeliano rivolge all'opposizione cartesiana, e in generale moderna, di certezza e verità (cfr. *La filosofia II*, cap. I, § 4). L'idealismo mostra che Cartesio e la filosofia moderna, fino a Kant compreso, continuano a presupporre infondatamente l'esistenza della vera realtà esterna, alla quale si tenta di arrivare, partendo dalla coscienza (Cartesio), e alla quale infine si rinuncia a pervenire (Kant). In questa situazione – rileva l'idealismo – la coscienza rimane una cosa tra le cose, un “al di qua”, che ha al di fuori di sé un “al di là”.

Ma anche Husserl critica Cartesio per aver continuato a intendere la coscienza in modo *antropologico*, cioè secondo i parametri che sono propri dell'atteggiamento naturale, per i quali la coscienza è un atto dell'individuo umano ed è quindi qualcosa che si colloca all'interno della più vasta dimensione della totalità della realtà e che può essere spiegato “naturalisticamente”, cioè a partire dalla realtà naturale.

Husserl ripropone pertanto la scoperta idealistica del carattere *trascendentale* della coscienza: la coscienza (= il *cogito* = l'intuizione di ciò che è dato originalmente = la visione originalmente offerente) non è una cosa tra le cose, una parte all'interno della totalità del reale; non è, come per Cartesio, il punto di partenza, dal quale si arriva a concludere, applicando il principio di causa, che esiste Dio e la natura esterna: la coscienza è l'orizzonte intrascendibile che trascende e contiene ogni parte, ogni suddivisione e ogni rapporto tra le cose e che non può quindi avere accanto a sé, ma al proprio interno, quella pluralità di centri di coscienza che nell'atteggiamento naturale sono intesi come "l'umanità".

In questo modo, la fenomenologia husserliana si presenta come un vero e proprio idealismo trascendentale e l'"io originario" che attua l'*epoché*, che interroga il mondo in quanto fenomeno e che è il «polo egologico della vita trascendentale», ha appunto i tratti essenziali dell'"Io trascendentale" dell'idealismo.

La coscienza è «una unità che in sé non ha nulla a che fare con la natura, lo spazio e il tempo». Essa è un «vedere immanente» che vede l'«illimitato flusso di fenomeni», cioè l'infinita corrente di *Erlebnisse*.

Come coscienza dell'"illimitato flusso di fenomeni", la coscienza è coscienza del divenire e del tempo. Il tempo «inerisce essenzialmente» agli *Erlebnisse*, il divenire e la temporalità di ciò che si mostra con assoluta evidenza si mostrano essi stessi con tale assoluta evidenza. Ma se «ogni singolo *Erlebnis*, come può incominciare così può finire», la «corrente di *Erlebnisse*», cioè la coscienza che unifica e abbraccia tutti gli *Erlebnisse*, «non può né cominciare né finire» ed è quindi il «vero assoluto».

5. L'intenzionalità

Tuttavia Husserl, sin dalle sue prime opere, introduce un concetto che continuerà a caratterizzare e specificare la sua adesione all'idealismo. Si tratta del concetto di "intenzionalità" della coscienza e del pensiero, che era già stato formulato nella filosofia scolastica medioevale e che Husserl attinge alla cultura filosofica tedesca che nel secolo XIX – da Trendelenburg a Bernardo Bolzano (1781-1848) e a Franz Brentano (1838-1917) – continua a mantenere un rapporto vivo col pensiero greco e in particolare con Aristotele.

Aristotele aveva rilevato che «il pensiero è in un certo modo tutte le cose» che esso pensa. Husserl chiarisce (sulla scorta dei precedenti storici qui sopra indicati) che quel "certo modo", nel quale il pensiero è tutte le cose, non significa che il pensiero, pensando, divenga *realmente*, si identifichi *realmente* alle cose che esso pensa, ma significa che il pensiero si identifica "intenzionalmente" alle cose pensate.

La coscienza, infatti, è una certa realtà, ma è quella realtà che, appunto, è coscienza di *qualche cosa*. Come realtà, la coscienza

possiede certi caratteri che la costituiscono (ad esempio è un percepire, un immaginare, un pensare, è temporale, ecc.); ma *ciò di cui* la coscienza è coscienza non è un carattere della coscienza, non è qualcosa che costituisca la coscienza o in cui la coscienza consista. Se immagino Giove o percepisco questo certo rosso, il mio immaginare e il mio percepire costituiscono quella realtà che è la mia coscienza, la mia coscienza è cioè realmente immaginante e percipiente; ma la mia coscienza non è realmente Giove e rossa, ossia Giove e questo rosso non costituiscono realmente la mia coscienza. Husserl chiama appunto “intenzionale” la relazione che sussiste tra la coscienza e ciò di cui la coscienza è cosciente.

Appunto per questo, la coscienza delle cose, in quanto coscienza intenzionale, non è produzione o creazione delle cose di cui è coscienza, ma è “visione offerente” che “intende” le cose, che *lascia vedere* le cose e in cui le cose *si mostrano*. «Io non vedo delle sensazioni di colore, ma degli oggetti colorati, né intendo sensazioni uditive, ma la canzone della cantante.» Ciò significa appunto che l’oggetto intenzionale della coscienza, sia esso reale o ideale, possibile o impossibile, «non entra in generale nel contenuto reale dell’atto corrispondente» (cioè non costituisce l’atto della coscienza).

Questa affermazione, si badi, non ha nulla a che fare con il realismo dualistico che afferma l’alterità e indipendenza della realtà rispetto alla coscienza: dire che l’oggetto intenzionale non entra nel contenuto reale dell’atto di coscienza corrispondente significa, come si diceva, che la coscienza di qualcosa non è produzione o creazione di tale qualcosa, ma ne è la *manifestazione*, l’*apparire*. E questo rimane vero sia che il sapere filosofico venga a stabilire, come nel realismo, che le cose esistono indipendentemente dalla coscienza, sia invece che, come nell’idealismo, stabilisca che nessuna cosa può esistere indipendentemente dalla coscienza. L’affermazione del carattere intenzionale della coscienza è cioè indipendente dalla tesi metafisica – realistica o idealistica – relativa al rapporto di dipendenza o indipendenza delle cose rispetto alla coscienza.

Analogamente, se la critica al concetto di “dato immediato”, sviluppata da Nietzsche al pragmatismo, mette in luce che il cosiddetto “immediato” è il risultato di una mediazione e di una interpretazione, questo risultato però è qualcosa che *si mostra* nella coscienza, e il suo contenuto è evidente indipendentemente dai processi dai quali esso risulta. Anche se questi processi hanno un carattere radicalmente problematico e sono sprovvisti di ogni garanzia assoluta, l’apparire di quel contenuto, che viene inteso come risultato di tali processi, non ha invece alcun carattere problematico, ma è assolutamente vero e incontrovertibile. Il contenuto della coscienza intenzionale è oggetto di un sapere assoluto e incontrovertibile, in

quanto esso contenuto si mostra; e dunque indipendentemente da tutti i possibili rapporti e problemi in cui tale contenuto è coinvolto quando se ne voglia spiegare la genesi. In Husserl l'*epistème* è cioè il residuo indubitabile che si ottiene proprio quando si sia spinta a fondo la critica di ogni verità assoluta e incontrovertibile.

Appare, da quanto si è detto, che in Husserl l'affermazione del carattere trascendentale della coscienza è essenzialmente connessa alla tesi dell'intenzionalità della coscienza: la coscienza trascendentale è coscienza intenzionale. «Ogni senso, ogni essere immaginabile, che si dica immanente o trascendente, *cade entro* la cerchia della soggettività [cioè della coscienza] trascendentale», e questo “cadere entro” la cerchia della coscienza è il rapporto intenzionale che la coscienza ha col proprio contenuto. L'idealismo trascendentale della fenomenologia husserliana consiste appunto nell'affermazione del carattere trascendentale della coscienza intenzionale.

6. Altre forme della fenomenologia: Meinong, Scheler, Hartmann

Lo “psicologismo” – da Stuart Mill a Nietzsche, al pragmatismo – è un atteggiamento generale, per cui tutto ciò che il pensiero pensa è un risultato dei meccanismi e delle reazioni della psiche umana nella sua evoluzione e nel suo sforzo di sopravvivere e di dominare il mondo. Proprio per questo, il contenuto del pensiero non può essere *epistème*.

Il concetto di “intenzionalità”, recuperato dalla fenomenologia, è negazione dello psicologismo, perché consente di mettere in luce i rapporti specifici in cui si trovano gli oggetti intenzionali dei pensieri, rapporti cioè che convengono loro indipendentemente dalle reazioni soggettive ed emotive che si possono provare nella considerazione di tali rapporti.

Ma il concetto di intenzionalità non è per sé stesso un ritorno all'*epistème* tradizionale. Anzi, come apparirà chiaro soprattutto nell'esistenzialismo e in Heidegger, il concetto di “intenzionalità” conduce a un rifiuto ancora più sottile dell'*epistème*: essa è rifiutata non per il motivo che ogni contenuto del pensiero, in quanto è una semplice reazione soggettiva, non riesce a giungere alle cose; l'*epistème* è rifiutata proprio nell'atto stesso in cui, attraverso l'intenzionalità, si lasciano parlare *le cose stesse*, le quali dicono appunto la loro contingenza, precarietà, temporalità irriducibile a ogni tentativo di stabilire un senso assoluto e definitivo della realtà.

Intanto, la riflessione sul senso dell'“intenzionalità” non solo si presenta anche in altri pensatori – come Alexius Meinong (1853-1920), Max Scheler (1874-1928), Nicolai Hartmann (1882-1950) – che estendono il campo di applicazione dell'intenzionalità, ma consente una sorta di rinascita (già chiaramente presente in Husserl) dell'*ontologia*, ossia della riflessione sull'ente in quanto ente.

Meinong, come Husserl, mostra che ogni *Erlebnis* è “intenzionale”, ossia è un atto di *trascendenza* verso l’oggetto – dove la “trascendenza” non è un portarsi oltre i fenomeni (in senso kantiano), nel regno delle cose in sé stesse, ma è un “portarsi oltre” nel senso che la coscienza, proprio perché è coscienza di un oggetto, si porta oltre la propria sostanza per lasciar apparire l’oggetto.

E oggetti – rileva Meinong – non sono soltanto i fatti empirici, ma anche gli enti ideali (ad esempio gli enti matematici) e quelli immaginari (come la montagna d’oro), e anche gli oggetti impossibili. Infatti, per quanto riguarda questi ultimi, per poter negare l’esistenza del quadrato rotondo è necessario che in qualche modo il quadrato rotondo sia un oggetto, qualcosa di “dato”. Gli oggetti “esistenti” sono cioè solo una parte degli oggetti (tesi, questa, che in un primo tempo viene accettata anche da B. Russell – cfr. cap. XIX, § 8 –, per il quale, mentre l’“essere” è un attributo generale di ogni cosa, l’“esistenza” è prerogativa soltanto di alcuni esseri, quelli che esistono effettivamente). La scienza degli oggetti in quanto oggetti – e quindi della totalità degli oggetti – è la scienza fondamentale che ripropone sul piano fenomenologico l’ontologia tradizionale.

A sua volta, Scheler mostra (ma il tema era già stato affrontato da Meinong) che la fenomenologia deve estendersi anche alla considerazione dei *valori*: anche i sentimenti (amore, odio, ecc.) sono *Erlebnisse* intenzionali che lasciano apparire il mondo (e che quindi non sono semplici modificazioni del soggetto), e i valori sono appunto gli oggetti dell’intenzionalità affettiva. Kant, per Scheler, ha preso in considerazione soltanto i *beni* (che sono sempre particolari e ai quali ha contrapposto l’universalità della legge morale). Ma oltre ai beni è *dato* anche ciò per cui un bene è bene – ad esempio oltre all’aria salubre è data anche la salubrità, cioè l’*essenza* del bene particolare. E l’insieme dei rapporti che sussistono tra quelle essenze che sono i valori deve diventare oggetto della riflessione fenomenologica e fondamento di un’etica che sia universale, ma che, a differenza di quella kantiana, non sia formale.

Ma anche in Scheler la fenomenologia conduce al riapparire dell’ontologia e della tesi fondamentale di ogni forma di ontologia: che il divenire esiste, ossia che, nel divenire, gli enti – innanzitutto quelli fenomenologicamente rilevabili – escono dal nulla e ritornano nel nulla. Infatti, anche per Scheler la prima evidenza filosofica – e insieme il fondamentale contenuto della fenomenologia – è che c’è qualcosa e che «non c’è il nulla». Proprio dall’«intuizione che vi è qualcosa e non piuttosto il nulla» emerge quello stupore di fronte all’essere, quella meraviglia in cui Platone e Aristotele vedono la nascita della filosofia, e della quale è invece del tutto incapace l’uomo che mira soltanto a servirsi delle cose e non sa portarsi alla

contemplazione disinteressata di esse.

È chiaro che lo stupore di fronte all'essere può sorgere solo in quanto il divenire mostra che ciò che è non era (era nulla) e non sarà (sarà nulla); sì che l'atteggiamento fondamentale ed essenziale del sapere umano non può che essere quello della meraviglia per il fatto che vi è qualcosa piuttosto che il nulla, cioè per il fatto che le cose sono, invece di non essere. «Chi non ha guardato nell'abisso del nulla assoluto non può accorgersi della eminente positività del contenuto dell'intuizione che vi è qualche cosa e non piuttosto il nulla.»

Negli ultimi suoi sviluppi il pensiero di Scheler vede la realtà come un grandioso processo evolutivo che da un «impulso ontologico alogico e cieco» perviene alle forme più alte della vita spirituale. «Il divenire di Dio nel mondo.»

“Ontologia fenomenologica” significa, in Hartmann – come poi in Heidegger (ma anche Meinong e Scheler si muovono in questa direzione) –, che l'analisi dell'ente in quanto ente non può essere dedotta da principi *a priori* (epistemici), che pretendano controllare dall'esterno i fenomeni, i dati evidenti che si mostrano nell'esperienza, ma emerge appunto *da essi* (e innanzitutto dal fenomeno, ossia dal dato del divenire), in quanto si costituiscono all'interno dell'*epoché* fenomenologica (cfr. § 3).

E come Husserl, anche Hartmann rileva che l'ontologia fenomenologica si pone in una dimensione più originaria di quella in cui realismo e idealismo si oppongono. (Un atteggiamento analogo si verifica anche all'interno del neopositivismo – cfr. cap. XIX –, che ad esempio con R. Carnap adotta l'*epoché* fenomenologica e quindi una concezione del dato, la quale è neutrale rispetto al realismo e all'idealismo.)

Va inoltre osservato che la meraviglia di fronte all'essere sulla quale Scheler richiama l'attenzione, ha un chiaro corrispettivo nella tesi più tipica dell'ontologia fenomenologica di Hartmann: la *contingenza* dell'Assoluto. Hartmann riconduce infatti il “necessario” a «ciò che è determinato da altro ed è sul fondamento di qualcos'altro». Ciò vuol dire, da un lato, che il necessario non può essere l'Assoluto (perché l'Assoluto è appunto ciò che non dipende da altro), e che, dall'altro lato, il necessario rinvia da ultimo a qualcosa che non dipende da altro, e quindi è *senza fondamento*, esistenza pura, un essere che è, ma che potrebbe non essere. Alla radice di tutti i nessi necessari che la conoscenza umana può stabilire sta il puro *fatto* dell'essere del Tutto, l'assoluta inesplicabilità dell'esistenza. Lo stupore di fronte all'essere – lo stupore perché l'essere è e non piuttosto il nulla – diviene così il rapporto essenziale dell'uomo alla totalità dell'essere.

Note bio-bibliografiche

1. Edmund Husserl nacque a Prossnitz, in Moravia, l'8 aprile 1859. Studiò matematica, fisica e astronomia all'Università di Lipsia; si trasferì poi all'Università di Berlino, dove si dedicò alla matematica, seguendo i corsi di Kronecker e di Weierstrass. Con quest'ultimo si laureò, discutendo a Vienna una tesi sul calcolo delle variazioni. A Vienna conobbe pure il filosofo Brentano (1838-1917), del quale seguì le lezioni (1884-1886) e grazie al quale decise di dedicarsi alla filosofia. Nel 1891 pubblicò la *Filosofia dell'aritmetica*, ma fu solo con i due volumi delle *Ricerche logiche* (1900-1901) che la sua riflessione acquistò quello spessore e quell'autonomia che diverranno macroscopiche nelle *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica* (il primo volume uscì nel 1913, il secondo e il terzo furono pubblicati postumi nel 1952). Dal 1901 al 1916 Husserl insegnò all'Università di Gottinga, e fu appunto in quegli anni che la *fenomenologia* divenne un movimento filosofico, costituito da correnti differenti. Nel 1916 Husserl venne nominato professore a Friburgo: qui incontrò Martin Heidegger (cfr. cap. XX, § 3), che divenne suo assistente e che fu il suo successore quando, nel 1928, lasciò l'insegnamento universitario. L'anno seguente Husserl tenne a Parigi una serie di conferenze (pubblicate poi sotto il titolo di *Meditazioni cartesiane*) e pubblicò *Logica formale e trascendentale*. Con l'avvento del nazismo, Husserl fu radiato, in quanto ebreo, dal corpo accademico dell'Università di Friburgo. In quegli anni tenne a Vienna e Praga alcune conferenze, che costituiranno il nucleo de *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*. Morì il 27 aprile 1938 a Friburgo. I suoi manoscritti furono trasferiti, grazie all'iniziativa di Padre Van Breda, a Lovanio (dove tuttora si trovano). Nell'aprile del '39 le autorità naziste concessero che anche le ceneri di Husserl fossero trasferite a Lovanio.

Principali traduzioni italiane: *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, a cura di E. Filippini, Einaudi, Torino 1976, 3 voll.; *La filosofia come scienza rigorosa*, a cura di F. Costa, Paravia, Torino 1958; *Meditazioni cartesiane e discorsi parigini*, a cura di F. Costa, Bompiani, Milano 1989; *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, a cura di E. Filippini, Il Saggiatore, Milano 1961; *Logica formale e trascendentale*, a cura di G. De Neri, Laterza, Bari 1966; *Ricerche logiche*, a cura di G. Piana, Il Saggiatore, Milano 1968, 2 voll.; *L'idea della fenomenologia*, a cura di M. Rosso, Il Saggiatore, Milano 1988; *Storia critica delle idee*, a cura di G. Piana, Guerini e Associati, Milano 1989; *Kant e il problema della filosofia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 1990.

Su Husserl: G. Pedrolì, *La fenomenologia di Husserl*, Taylor, Torino 1958; AA.VV., *Omaggio a Husserl*, a cura di E. Paci, Il Saggiatore, Milano 1960; E. Melandri, *Logica e esperienza in Husserl*, Il Mulino, Bologna 1960; E. Paci, *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*, Laterza, Bari 1961; Id., *Funzione delle scienze e significato dell'uomo*, Il Saggiatore, Milano 1963; P. Chiodi, *Esistenzialismo e fenomenologia*, Edizioni di Comunità, Milano 1963; L. Kelkel-R. Schrer, *Husserl. La vita e l'opera* [1964], tr. it., Il Saggiatore, Milano 1966; F. Voltaggio, *Fondamenti della logica di Husserl*, Edizioni di Comunità, Milano 1965; J. Derrida, *La voce e il fenomeno. Introduzione al problema del segno nella fenomenologia di Husserl* [1967], tr. it. Jaca Book, Milano 1984; R. Raggiunti, *Husserl. Dalla logica alla fenomenologia*, Le Monnier, Firenze 1967; Id., *Introduzione a Husserl*, Laterza, Bari 1970; S. Vanni Rovighi, *La fenomenologia di Husserl*, Celuc, Milano 1973; S. Poggi, *Husserl e la fenomenologia*, Sansoni, Firenze 1973; M. Ruggenini, *Verità e soggettività. L'idealismo fenomenologico di Edmund Husserl*, Fiorini, Verona 1974; F. Dentoni, *La formazione e la problematica filosofica del primo Husserl*, Lucarini, Roma 1977; Id., *Alle radici della fenomenologia*, Abete, Roma 1978; AA.VV., *Husserl*, a cura di M. Signore, Angeli, Milano 1985.

Sulla fenomenologia in generale: E. Garin-E. Paci-P. Prini, *Bilancio della fenomenologia e dell'esistenzialismo*, Liviana, Padova 1960; C. Sini, *La fenomenologia*, Garzanti, Milano 1965; Id., *Introduzione alla fenomenologia*, Lampugnani-Nigri, Milano 1965; S. Zecchi, *La fenomenologia dopo Husserl nella cultura contemporanea*, La Nuova Italia, Firenze 1978, 2 voll.; Id., *La fenomenologia*, Loescher, Torino 1983 (con antologia di testi).

Tramonto dell'*epistémè* nella scienza

1. *Tramonto dell'epistémè e tramonto della tradizione occidentale*

Il tramonto dell'*epistémè* è un evento che non si manifesta soltanto nell'ambito del pensiero filosofico. All'opposto, è un evento che investe l'intera civiltà occidentale. La filosofia, in quanto *epistémè*, è diventata infatti un poco alla volta il terreno, lo sfondo, l'atmosfera in cui sono andati via via manifestandosi i grandi fenomeni della storia dell'Occidente: fenomeni religiosi, culturali, politici, economici, dove in modi diversi vengono affermate strutture, forme, convinzioni, istituzioni, concepite appunto come immutabili, assolute, definitive, incontrovertibili – concepite cioè secondo i caratteri tipici dell'*epistémè*.

Si pensi al carattere immutabile, definitivo e assoluto, che lungo la storia dell'Occidente viene conferito al contenuto della fede cristiana, ai costumi morali, agli ordinamenti politici, economici, giuridici di volta in volta dominanti, alle leggi della natura, ai criteri del bello e del brutto. In ognuno di questi casi, l'immutabilità, assolutezza, definitività di tali strutture è il rispecchiamento – o il prolungamento, l'applicazione – del significato che l'*epistémè* conferisce alla verità: il significato epistemico della verità diventa il presupposto e il terreno in cui viene concepita la verità religiosa, morale, politica, economica, giuridica, estetica, ecc.

Quando, ad esempio, lungo la storia dell'Occidente, si pensa che il contenuto della fede cristiana, o le leggi che regolano il mercato, o le istituzioni del matrimonio e della famiglia abbiano un valore immutabile e assoluto, il significato di questa "immutabilità" e "assolutezza" è derivato dal modo in cui la filosofia, in quanto *epistémè*, concepisce questi concetti quando afferma che esiste una verità definitiva, immutabile, assoluta, al cui interno tutte le cose acquistano un senso e alla quale tutte le cose debbono adeguarsi.

Appunto per questo si può dire che il tramonto dell'*epistémè* è la condizione decisiva del tramonto dell'intera tradizione occidentale, ossia della stessa civiltà tradizionale.

Se il tramonto dell'*epistémè*, nell'ambito del pensiero filosofico è il tema centrale di questo terzo volume, in questi ultimi capitoli il tramonto dell'*epistémè* viene considerato (oltre che nelle due ultime grandi correnti filosofiche che ancora dobbiamo esaminare, il neopositivismo e l'esistenzialismo) anche nell'ambito delle scienze

fisico-matematiche, della logica, della cultura marxista (cap. XXI) e di quella cristiana (cap. XXII), e, ancora, nell'ambito della scienza economica (cap. XXIII, § 2), della psicologia (cap. XXIII, §§ 3-4) della sociologia (cap. XXIII, § 5), dell'antropologia (cap. XXIII, § 6), della linguistica (cap. XXIII, § 7). Il panorama culturale, oggi, si è enormemente allargato e differenziato, tanto che diventa sempre più frequente la rinuncia alla comprensione unitaria di fenomeni culturali così disparati e irriducibili.

Eppure, in questo trionfo delle "differenze" è possibile scorgere l'evento che le raccoglie tutte in una unità profonda e profondamente legata (sia pure in modo conflittuale) alla tradizione dell'Occidente: si tratta appunto del tramonto dell'*epistémè*, del tramonto cioè dell'atteggiamento culturale che nei diversi campi del sapere si organizza attorno alla convinzione che esistano principi assoluti della realtà, della conoscenza e dell'agire.

È questo, dunque, l'avvertimento che va tenuto presente nello studio dei capitoli che seguono. I quali non hanno affatto l'intento di raccogliere dati eterogenei, ma di mostrare come nei dati più eterogenei, offerti dalla cultura contemporanea, sia presente, al contrario di quanto oggi per lo più si ritiene, un movimento essenzialmente unitario, la comprensione del quale soltanto consente di guardare il mondo in cui ci troviamo senza smarrirsi nei suoi meandri.

2. Il tramonto dell'*epistémè* nella scienza moderna

Il tramonto dell'*epistémè* si rispecchia anche nel modo in cui, tra la seconda metà dell'Ottocento e i primi decenni del nostro secolo, la scienza moderna viene a concepire sé stessa. Si è già rilevato che se la scienza moderna, in quanto scienza sperimentale, assume come oggetto aspetti particolari della realtà, tuttavia essa, sin dalla sua nascita, intende essere *epistémè* e anzi, spesso, l'*epistémè* autentica, in contrapposizione alle pretese epistemiche della filosofia.

Ebbene, il tramonto dell'*epistémè* è anche trasformazione del modo in cui la scienza moderna intende sé stessa: anche la scienza rinuncia ad essere *epistémè* e si propone come scienza non definitiva, non incontrovertibile, non assoluta, cioè come scienza ipotetica, revisionabile, fallibile, ossia come quel tipo di conoscenza che i Greci contrapponevano all'*epistémè* e chiamavano *dóxa*, opinione, congettura.

Questo non vuol dire che la scienza rinunci al dominio dell'universo: all'opposto, proprio per rendere più radicale il proprio dominio sulle cose essa rinuncia ad essere verità definitiva e incontrovertibile. La scienza si trova cioè costretta a trasformare il proprio apparato concettuale – e a non considerarlo più come qualcosa di assoluto e incontrovertibile –, per poter comprendere e

dominare fenomeni *nuovi*, che il divenire della realtà le va presentando.

Uno dei maggiori filosofi della scienza contemporanei, Karl Popper (cfr. cap. XIX, § 13), scrive appunto che il modo tradizionale con cui la scienza moderna ha inteso sé stessa, ossia «il vecchio ideale scientifico dell'*epistème* – della conoscenza assolutamente certa, dimostrabile – si è rivelato un idolo» (K.R. Popper, *Logica della scoperta scientifica*, tr. it., Einaudi, Torino 1970, p. 311); le teorie scientifiche «sono, e restano, delle ipotesi, sono congetture (*dóxa*), contrapposte alla conoscenza indubitabile (*epistème*)» (K.R. Popper, *Congetture e confutazioni*, tr. it., Il Mulino, Bologna 1972, p. 180).

Ma che la scienza moderna non sia *epistème* non è qualcosa che venga scoperto soltanto da osservatori che guardano alla scienza dall'esterno: è la scienza stessa ad affermarlo, lungo un processo determinato e complesso che riguarda soprattutto la fisica, la geometria e la matematica.

3. Meccanicismo e determinismo

Per due secoli, fino alla seconda metà dell'Ottocento, la storia della fisica coincide con l'applicazione dei principi della meccanica di Galilei, di Cartesio e di Newton a fenomeni sempre più complessi e sempre più lontani da quelli relativi al movimento dei corpi visibili: dapprima si tratta dei fenomeni termici ed elettrici, poi degli atomi, che all'inizio del XIX secolo vengono reintrodotti da Giovanni Dalton (1766-1844) per spiegare il modo in cui si combinano le sostanze chimiche. Gli atomi non sono oggetti sperimentabili, e tuttavia si prestano ad essere oggetto di operazioni di carattere sperimentale, ad esempio la determinazione (compiuta da Amedeo Avogadro, 1776-1856) del loro peso. Operazioni rese possibili dal principio che anche il movimento degli atomi sottostà alle leggi della meccanica.

E conformemente a tali leggi si costituiscono sia la teoria ondulatoria (formulata da Christiaan Huygens, 1629-1695, e affermata poi con Augustin Fresnel, 1788-1827), sia la teoria corpuscolare della luce, sostenuta da Newton (che peraltro la mantiene unita ad alcuni aspetti della teoria ondulatoria), sia la termodinamica (che ha il suo fondatore in Sadi Carnot, 1796-1832, e che, appunto, è una meccanica del calore, ricondotto al movimento delle particelle elementari), sia l'elettrodinamica (dovuta soprattutto alle ricerche di André Marie Ampère, 1775-1836, Georg Simon Ohm, 1787-1854, Michael Faraday, 1791-1867), sia infine la meccanica celeste e l'astrofisica (fondata soprattutto sulle indagini di Pierre-Simon Laplace, 1749-1827).

Tutte queste discipline si sviluppano sulla base dei principi della dinamica galileiano-newtoniana, nel senso che i fenomeni da esse studiati sono intesi come movimenti di masse, determinati da forze

attrattive e repulsive, la cui intensità dipende dalla distanza e che sono quindi matematicamente misurabili.

Quando la prospettiva della meccanica ritiene di poter assumere come contenuto ogni aspetto della realtà naturale, ne viene che ogni parte della natura è concepita come un ente, il cui stato di movimento e di quiete è *necessariamente determinato* da altre parti della natura, sì che ogni fenomeno e ogni evento sono parti del meccanismo totale in cui la natura consiste. Il “meccanicismo” è appunto l’estensione delle leggi della meccanica a tutta la natura; e il “determinismo” è l’affermazione del carattere assolutamente necessario col quale i fenomeni e gli eventi sono determinati dalle loro cause.

Inoltre, affermare che i fenomeni e gli eventi sono un effetto necessariamente determinato dalle loro cause significa che le leggi, in cui è espresso il rapporto tra gli effetti e le cause sono assolute, definitive, incontrovertibili, cioè sono leggi dell’*epistème* e la loro conoscenza consente la previsione infallibile del futuro; consente cioè, quando si presenta lo stesso tipo di causa al quale si riferisce la legge, di prevedere infallibilmente quali effetti saranno prodotti da tale causa. «Noi dobbiamo considerare – scrive Laplace nella *Teoria analitica della probabilità* – lo stato presente dell’universo come l’effetto del suo stato anteriore e la causa dello stato che seguirà. Un’intelligenza che, relativamente a un certo istante, conoscesse tutte le forze da cui la natura è animata e la situazione rispettiva degli esseri che la compongono, se fosse abbastanza vasta per poter sottoporre questi dati al calcolo, abbraccerebbe nella stessa formula i movimenti dei più grandi corpi dell’universo e quelli dell’atomo più leggero: niente sarebbe incerto per essa, e l’avvenire come il passato sarebbero presenti ai suoi occhi.»

4. Meccanicismo e realismo

La scienza non è l’intelligenza onniscente di cui parla Laplace, e tuttavia, dal punto di vista della concezione meccanicistica, le leggi scientifiche esprimono connessioni *reali*, necessarie e incontrovertibili, tra le cause e gli effetti conosciuti. In altri termini, la scienza conosce solo una parte della macchina gigantesca in cui consiste la realtà naturale, ma in questa parte essa scorge la presenza di quello stesso ordine meccanico che nella sua totalità rimane sì inaccessibile, e che tuttavia la scienza ritiene di conoscere nella sua *essenza*, e cioè come la concatenazione totale delle cause e degli effetti.

Tutto questo significa che, per la concezione meccanicistica, l’ordinamento necessario dell’universo – che solo un’intelligenza onniscente potrebbe conoscere nella sua totalità – esiste, insieme alle leggi che lo regolano, indipendentemente dall’intelligenza e dall’esperienza umane. Su questo punto, la scienza dalla seconda metà del XIX secolo si mantiene ancora nella prospettiva “realistica” di

Galilei e di Cartesio, per la quale la natura, nelle sue determinazioni quantitative (“qualità primarie”) esiste indipendentemente dal soggetto umano e dalla sua esperienza del mondo.

Il meccanicismo, pertanto, è insieme realismo naturalistico, cioè convinzione che l’ordinamento spazio-temporale ha un’esistenza assoluta, ossia indipendente dalla conoscenza umana, la quale peraltro, come conoscenza scientifica – e cioè, appunto, come meccanica –, ha la capacità di rappresentare, sia pure parzialmente, tale ordinamento (sì che l’affermazione di questa capacità è l’affermazione immediata dell’identità di certezza e verità [cfr. *La filosofia II*, cap. I, §§ 4-6], relativamente alle certezze che concernono l’ordinamento quantitativo della realtà). La critica empiristica e kantiana del realismo naturalistico e quindi del concetto di uno spazio e di un tempo assoluti, rimane sostanzialmente estranea al pensiero scientifico sino al sorgere della teoria della relatività di Einstein, che riconosce i propri debiti nei confronti di Hume e di Mach. (Questo, anche se i concetti fondamentali del pensiero scientifico sono derivati dal pensiero filosofico: dal concetto di “movimento”, ai concetti di “causa”, “effetto”, “azione”, “passione”, “qualità”, “quantità”, “tempo”, “spazio”, “identità”, “differenza”, “unità”, “molteplicità”, “indivisibilità”, “divisibilità”, “necessità”, “legge”, “verità necessaria”, “esperienza”, “ragione”, ecc.)

5. Tramonto del meccanicismo: teoria della relatività e fisica quantistica

La concezione meccanicistica e il connesso presupposto realistico sono spinti al tramonto dalla teoria della relatività e dalla fisica quantistica, le due maggiori espressioni teoriche della fisica contemporanea. In tale tramonto consiste, appunto, il tramonto dell’*epistème nella scienza moderna*.

Si tratta di un processo che si verifica proprio nel momento in cui, nell’ambito della scienza, il modello meccanicistico viene applicato con successo al di là del campo della fisica, soprattutto ai fenomeni della vita (Claude Bernard, 1813-1868, è il maggiore esponente della concezione deterministico-meccanicistica della biologia), e la cultura scientifica pensa già di ricondurre a quel modello la stessa vita spirituale dell’uomo.

Al centro della teoria di Albert Einstein (1879-1955; cfr. Nbb 1) si trova il principio che la velocità di un corpo e la simultaneità di due eventi sono tali in relazione all’osservatore che li rileva mediante strumenti, e che dunque essa non ha alcun significato indipendentemente da un sistema di osservazioni, cioè da un sistema di riferimento. Questo significa che l’osservabilità degli eventi è la condizione imprescindibile della legittimità della loro affermazione da parte della fisica. È lo stesso principio che sta alla base della fisica quantistica. Non è dunque possibile affermare l’esistenza di uno spazio

e di un tempo assoluti, cioè indipendenti dall'osservazione dell'uomo, come non è possibile affermare che per tutti gli osservatori il tempo scorra con lo stesso ritmo e che la distanza fra due punti sia uguale per tutti gli osservatori. La variazione dello stato di quiete e di moto dell'osservatore e degli strumenti da lui usati determina una variazione corrispondente nella configurazione stessa del fenomeno, sì che, ad esempio, due eventi possono essere simultanei per un osservatore, ma non per altri osservatori.

La teoria della relatività non è però un relativismo, ma mostra le leggi che rimangono invarianti nei diversi sistemi di osservazione, e quindi assume una configurazione analoga al criticismo kantiano, dove il principio della soggettività è insieme la struttura universale e necessaria di ogni coscienza individuale. Ma, appunto, al centro della teoria della relatività si trova il principio caratteristico della filosofia moderna: il principio della soggettività dell'esperienza umana, che trova una delle sue espressioni più radicali nel "principio di verifica" formulato dal neopositivismo (cap. XIX, § 6). E sulla base di questo recupero, da parte della fisica, del tema filosofico della soggettività, che si sviluppa l'articolazione specificamente scientifica della teoria della relatività, occasionata dalla scoperta – compiuta da Albert Michelson (1852-1931) – della costanza della velocità della luce. Tale scoperta spinge Einstein a sostenere la necessità di prendere in considerazione, nell'ambito della fisica, gli strumenti stessi con cui viene rilevata la velocità della luce (e che sono forme più o meno complesse del regolo e dell'orologio) e la necessità di affermare la loro variabilità (contrazione del regolo, alterazione del ritmo dell'orologio).

La teoria della relatività trasforma profondamente la meccanica classica, non solo attraverso la negazione di una dimensione comune a tutti gli uomini, indipendente dalla loro esperienza e dai loro processi di osservazione e costituita da due continui (tempo e spazio) indipendenti l'uno dall'altro, ma anche attraverso l'affermazione dell'identità di massa e energia (che invece la meccanica classica contrappone, considerando dotata di peso la prima e imponderabile la seconda), e attraverso anche l'adozione delle geometrie non euclidee (cfr. § 8) per rappresentare lo spazio reale. In generale la teoria della relatività modifica le leggi della meccanica «quando la velocità di una particella in moto si avvicina a quella della luce» (A. Einstein-L. Infeld, *L'evoluzione della fisica*, tr. it., Boringhieri, Torino 1965, p. 256).

Tuttavia la teoria della relatività rimane pur sempre una teoria deterministica, nel senso che continua a ritenere che in ogni istante esista nel mondo uno stato completamente determinato, che è l'effetto necessario dello stato del mondo nell'istante precedente ed è la causa che produce con necessità l'istante successivo. Questo, anche se gli

stati del mondo, ormai, non sono definibili indipendentemente dall'osservatore. Ma la permanenza del determinismo nella teoria della relatività è la permanenza dell'*épistème*. La distruzione del determinismo nella scienza contemporanea è opera della fisica quantistica (verso la quale Einstein ha sempre manifestato il proprio scetticismo).

6. *Il principio di indeterminazione*

Il carattere non deterministico della fisica quantistica è fondato sul "principio di indeterminazione", formulato da Werner Heisenberg (1901-1976; cfr. Nbb 2) nel 1927. Esso afferma sostanzialmente che è per principio impossibile misurare con precisione, e contemporaneamente, la posizione e la velocità delle particelle della materia. Se si riesce a determinare con precisione la *posizione* di una particella, la sua *velocità* non può essere stabilita con altrettanta precisione, e cioè rimane indeterminata, e viceversa.

Alla base di questo principio agisce la consapevolezza che l'operazione con cui si misura la posizione e la velocità di una particella è una quantità di energia che *influisce* sul comportamento della particella stessa. Pertanto, quando l'operazione di misura riesce a stabilire con precisione la posizione della particella in un certo istante, tale operazione altera e rende indeterminata la velocità che la particella possiede in quell'istante, e, quando invece riesce a stabilire con precisione la velocità, altera e rende indeterminata la posizione della particella.

L'impossibilità di misurare contemporaneamente velocità e posizione non è dovuta semplicemente all'imperfezione degli strumenti di osservazione, ma è una impossibilità *di principio*, perché l'energia impiegata per l'osservazione non può essere inferiore al *quantum* di energia, cioè alla quantità minima di energia, non riducibile, scoperta da Max Planck (1858-1947). E il *quantum* di energia produce sempre un'alterazione del campo in cui esso si esplica. (Per la fisica quantistica l'energia non è un flusso continuo, ma è appunto un'emissione di quantità minime, non ulteriormente riducibili, di energia – una sorta di pulsazione.)

D'altra parte, la fisica quantistica tien fermo in modo radicale il principio, già presente nella teoria della relatività, che solo i contenuti osservabili possono essere affermati. Pertanto, che velocità e posizione di una particella non possano essere contemporaneamente misurabili, cioè osservabili, non esprime semplicemente la non osservabilità di qualcosa peraltro esistente in sé stesso, ma esprime l'inesistenza di ciò che non può essere osservato. Non si tratta semplicemente del fatto che non è possibile misurare uno stato del mondo (cioè il rapporto tra velocità e posizione delle particelle in un certo istante) che peraltro sia in sé stesso completamente determinato: è lo stesso stato del

mondo ad essere *in sé stesso indeterminato* (relativamente alla velocità o alla posizione delle particelle).

Se si tiene presente che per il meccanicismo deterministico la previsione infallibile del futuro è resa possibile dalla conoscenza della legge che indica di quale effetto è causa un certo stato del mondo, e che tale legge si fonda sulla *determinatezza* degli stati del mondo, ne viene che dalla *indeterminatezza* di tali stati segue la radicale impossibilità di prevedere infallibilmente gli stati futuri del mondo. Impossibilità della previsione epistemica.

7. Leggi e previsioni statistiche

L'impossibilità di ogni previsione infallibile non significa, per la fisica quantistica, la rinuncia ad ogni previsione e ad ogni legge, ma significa la sostituzione delle leggi deterministiche con *leggi statistiche* o probabilistiche, e la sostituzione delle previsioni infallibili con le previsioni probabili.

Il concetto di legge statistica aveva già fatto la sua comparsa nella teoria cinetica dei gas, formulata da Ludwig Boltzmann (1844-1906) e per la quale un gas è formato da un numero elevatissimo di particelle (molecole) in continua agitazione. Il comportamento del gas (pressione, temperatura) è la risultante del comportamento delle singole molecole, e poiché tale comportamento è imprevedibile, perché è praticamente impossibile analizzare uno ad uno i movimenti delle molecole, il comportamento della massa totale delle molecole potrà essere previsto solo in base ai principi del calcolo delle probabilità. Poiché la variazione della temperatura del gas è determinata dalla variazione della velocità delle molecole che lo formano, la legge che il gas più caldo cede calore a quello più freddo non potrà avere un valore deterministico, ma solo un valore statistico-probabilistico (che quindi non esclude che il gas più freddo possa cedere calore al gas più caldo). Il calcolo delle probabilità è l'“arte di congetturare” (*Ars conjectandi* è il titolo dell'opera di Jakob Bernoulli, 1654-1705, uno dei maggiori studiosi di questo tipo di calcolo), ossia è l'arte di prevedere in condizione di incertezza oggettiva: l'arte di prevedere eventi che, come quelli che si verificano nei giochi d'azzardo, non si lasciano raggiungere dall'*épistème* e la cui previsione è quindi opera di un'“arte”, cioè di un'attività guidata da regole che non intendono valere come verità incontrovertibili.

Ma tra le leggi probabilistiche della teoria cinetica dei gas e le leggi probabilistiche della fisica quantistica c'è una differenza essenziale: le prime sono usate in relazione a una situazione di incertezza, che dal punto di vista della teoria cinetica dei gas, potrebbe essere superata dal perfezionamento degli strumenti di osservazione – incertezza dell'osservatore, dunque, in relazione a una dimensione (i movimenti delle molecole dei gas) concepita come pur sempre sottoposta a leggi

deterministico-meccanicistiche; le seconde, invece, non sono correlative a una situazione contingente dovuta alle incertezze dell'osservatore e quindi superabili in linea di principio, ma sono correlative all'incertezza e all'indeterminatezza *della realtà stessa*, e quindi la previsione scientifica perde definitivamente ogni carattere di infallibilità, per acquisire quello di maggiore o minore probabilità. La previsione epistemica cede il passo, nella fisica contemporanea, alla previsione ipotetica, statistica, probabilistica. L'*epistème* tramonta e, anche all'interno della fisica, la legge scientifica si presenta come *dóxa*, opinione, congettura più o meno probabile.

Anche *nella fisica* l'imprevedibilità del divenire implica dunque la distruzione dell'*epistème*. La fisica quantistica porta alla luce un mondo in cui non esiste alcun nesso necessario tra il passato, il presente, il futuro. In questo senso, il principio di indeterminazione implica la negazione del principio di causalità. Il nesso necessario implica infatti la determinatezza degli stati del mondo legati da tale nesso; ma tale determinatezza è precisamente ciò che viene rifiutato dalla fisica quantistica. Ogni stato del mondo è separato da quelli che lo precedono e che lo seguono, nel senso, appunto, che non sono uniti da alcun legame necessario. Il divenire del mondo è *casuale* (perché un qualsiasi stato del mondo può essere preceduto o seguito da un qualsiasi altro stato) e le leggi probabilistiche hanno appunto il compito di *prevedere il caso*.

Il caso, infatti, è il carattere che il divenire deve possedere dopo la distruzione dell'*epistème*: se l'*epistème* non esiste, cioè non esiste un Senso fondamentale a cui tutto deve adeguarsi – e nel meccanicismo tale Senso è lo stato iniziale del mondo –, gli stati del mondo che via via sopraggiungono provengono *dal niente* e quindi la loro conformazione, come il loro stesso sopraggiungere, non è conforme ad alcuna legge necessaria, ossia è assolutamente casuale.

8. Teoria della relatività e geometrie non euclidee

Ma ancor prima che nella fisica, l'*epistème* tramonta nella geometria. Si tratta del processo che conduce, nella prima metà del secolo scorso, alla nascita delle geometrie non euclidee. Si è già accennato all'adozione della geometria non euclidea da parte della teoria della relatività. Prima di chiarire i motivi che hanno condotto alla nascita di questo tipo di geometria (cfr. il par. successivo), si rilevi che per la teoria della relatività lo spazio non ha le proprietà indicate dalla geometria euclidea: lo spazio è curvo, tale quindi che, ad esempio, la linea più breve tra due punti è un arco di cerchio. L'universo è dunque qualcosa di simile alla superficie chiusa di una sfera, e pertanto è *finito* (perché in linea di principio è possibile calcolarne l'area) e *illimitato* (nel senso che lo si può percorrere in qualsiasi direzione e per un qualsiasi periodo di tempo senza trovare alcun ostacolo e alcun

limite). Una nave spaziale che, in qualsiasi direzione, procedesse “in linea retta”, a un certo momento si troverebbe al punto di partenza. E si potrebbe osservare una galassia, puntando un telescopio sufficientemente potente in direzione opposta a quella della galassia.

Le conferme sperimentali della teoria della relatività (tra l'altro la disintegrazione dell'atomo e il controllo dell'energia atomica sono conseguenze, come lo stesso Einstein aveva previsto, della formula con la quale egli indica l'equivalenza e la trasformabilità della massa e dell'energia) possono essere quindi considerate come conferma sperimentale della geometria non euclidea.

Qui è comunque sufficiente rilevare che il motivo per cui la teoria della relatività adotta la geometria non euclidea è che tale adozione rende enormemente *più semplice* il sistema totale della scienza fisica (il sistema totale, non questa o quella parte del sistema). Ad esempio, la fisica può prescindere dallo stesso concetto di “forza gravitazionale” e da tutte le sue implicazioni, perché la curvatura della traiettoria dei pianeti viene imputata non a una forza, ma alla stessa curvatura dello spazio. Il motivo, dunque, per il quale Einstein adotta la geometria non euclidea è quello stesso – la semplicità del sistema totale della fisica – per il quale Copernico ha sostituito la teoria geocentrica con la teoria eliocentrica.

9. *Le geometrie non euclidee*

La geometria euclidea si era costituita conformemente al modello in cui Aristotele, negli *Analitici secondi*, determina la struttura formale dell'*epistème*.

La base dell'*epistème*, per Aristotele, è costituita da principi immediatamente veri, cioè per sé evidenti e incontrovertibili, dai quali vengono dedotte tutte le verità dell'*epistème*. E la base della geometria euclidea è costituita, oltre che dalla definizione degli enti geometrici fondamentali (punto, linea, superficie, ecc.), da cinque “postulati” – cioè principi che si presentano come immediatamente veri e per sé evidenti, relativi agli enti geometrici fondamentali – e da cinque nozioni “comuni”, ossia principi immediatamente veri, ma comuni anche agli enti non geometrici.

Su questa base vengono dimostrati tutti i teoremi geometrici – dove il tipo più rilevante di dimostrazione, quello “per assurdo” è tipico dell'*epistème* e consiste nel mostrare che la negazione di una certa proposizione (che è appunto il teorema che si intende dimostrare) implica la negazione di questo o quell'elemento della base immediatamente vera del discorso geometrico. La dimostrazione di tale proposizione consiste appunto nel mostrare questa sua relazione con la verità immediata.

La geometria euclidea è stata considerata per due millenni il modello perfetto di conoscenza razionale. Tuttavia ben presto ci si è

resi conto che il quinto postulato presenta una configurazione troppo complessa per poter essere considerato una verità immediata, di per sé stessa evidente. Tale postulato afferma che «se una retta, intersecando due rette, forma dalla stessa parte due angoli interni, la cui somma è minore di due retti, le due rette, sufficientemente prolungate, verranno a incontrarsi dalla parte in cui si trovano i due angoli minori di due retti» (e cioè tali rette non si incontrano mai se la somma dei due angoli interni è uguale a due retti). È l'equivalente dell'affermazione che per un punto esterno a una retta passa una sola parallela alla retta data.

La verità di questo postulato è sempre stata considerata fuori discussione: in questione è stata invece subito posta la sua pretesa a valere come verità *immediata*, per sé stessa evidente. Appunto per questo motivo si fece avanti ben presto la convinzione che non si trattasse di un postulato, ma di un teorema che doveva essere *dimostrato* sulla base dei postulati veri e propri.

Ma ogni tentativo di dimostrazione si rivelò un fallimento. Nella prima metà del XVIII secolo l'italiano Gerolamo Saccheri (1667-1733), tentò di dimostrare per assurdo il quinto postulato di Euclide. Tentò cioè di mostrare che la negazione di esso implica una contraddizione. E per Saccheri la contraddizione era che, negando il quinto postulato, si deve affermare che o passano infinite parallele o non passa alcuna parallela alla retta data. Ma un secolo dopo il tedesco Karl Friedrich Gauss (1777-1855) metteva in luce che questa conclusione non è affatto una contraddizione.

Questo, però, voleva anche dire che Saccheri, inconsapevolmente, aveva percorso un tratto di cammino in una regione della geometria che non era più quella della geometria euclidea. Nikolai Lobacevskij (1793-1856) e Janos Bolyai (1802-1860) sono i fondatori di una geometria basata appunto sul postulato che per un punto esterno a una retta passano infinite parallele alla retta data; e Bernhard Riemann (1826-1866) costruisce una geometria basata sul postulato che per un punto esterno a una retta non passa alcuna parallela alla retta data. Nel primo di questi due tipi di geometria non euclidea (“geometria iperbolica”) la somma degli angoli interni di un triangolo è superiore a due retti; è invece inferiore a due retti nel secondo tipo (“geometria ellittica”), contenente anche il teorema che una retta non può essere prolungata all'infinito, ma ritorna su sé stessa: si tratta della geometria delle figure tracciate sulla superficie di una sfera – e si tratta della geometria (che Riemann aveva successivamente esteso dalla superficie allo spazio) adottata dalla teoria della relatività, per la quale la curvatura dello spazio è determinata dalla materia che lo riempie.

Con la nascita delle geometrie non euclidee, non solo viene negato

che il quinto postulato di Euclide sia una verità *immediata*, per sé stessa evidente, ma viene negata la stessa *verità* assoluta di tale postulato, viene negata l'incontrovertibilità, definitività e assolutezza della verità di tale postulato e quindi della geometria costruita su di esso. Considerata per più di due millenni come il modello stesso dell'*epistème* (modello *formale*, ossia modello della *forma* che l'*epistème* deve assumere, visto che l'*epistème*, quanto al suo *contenuto*, si è sempre considerata superiore a questo suo stesso modello), la geometria euclidea diventa, con la nascita delle geometrie non euclidee, una delle molte geometrie possibili, altrettanto legittime e altrettanto sprovviste del carattere di verità assoluta e incontrovertibile. L'*epistème* tramonta anche all'interno della geometria (cfr. Nbb 3).

10. Geometria e natura

a) *La geometria come scienza empirica.* – Quel tramonto ha un significato ancora più radicale, perché non solo la geometria euclidea diventa una delle molte possibili geometrie, ma perde il carattere che la moderna scienza della natura le aveva sempre riconosciuto, a partire da Galilei: di essere la rappresentazione vera dello spazio reale esistente al di fuori e indipendentemente dalla conoscenza e dall'esperienza umana.

Per Galilei la natura è scritta appunto in caratteri geometrici, e le proposizioni della geometria, come quelle della matematica, dal punto di vista della loro qualità (*intensive*) mostrano nella conoscenza umana la stessa verità assoluta che esse posseggono nella sapienza divina. Per Cartesio e Spinoza lo spazio euclideo è, daccapo, ciò che nella natura esiste indipendentemente dall'uomo; e per Leibniz tale spazio è un *phaenomenon bene fundatum* (cfr. *La filosofia II*, cap. IX, § 2). Per Kant, le proposizioni della geometria euclidea sono proposizioni sintetiche *a priori*: non rispecchiano più la struttura quantitativa della realtà in sé stessa (giacché l'esistenza in sé di tale struttura viene negata), ma sono fondate sull'intuizione pura dello spazio, comune a tutti gli uomini e fondamento del modo in cui ogni essere umano esperisce il mondo. Ed è vero che per Hobbes e per Vico la geometria è una costruzione dell'uomo, ma, per entrambi, non solo questa costruzione è euclidea, ma essa non è nemmeno l'invenzione di un mondo spaziale che non abbia alcuna corrispondenza nella natura.

Tutto questo viene messo fuori gioco dalla nascita delle geometrie non euclidee. Tutti i tipi di geometria sono coerenti; ma qual è il tipo di geometria che rappresenta veramente lo spazio reale? Il fatto stesso che ci si ponga questa domanda significa che la geometria, a differenza della matematica, non è una scienza *a priori* (universale e necessaria, indipendentemente dall'esperienza), ma è una scienza empirica, come la fisica, e quindi le sue proposizioni possono essere

controllate dall'esperienza. E l'esperienza mostra sì che la geometria euclidea è in grado di descrivere i fatti principali del mondo fisico, ma, come rileva Riemann, «questi fatti, come tutti i fatti, non sono di per sé necessari, ma hanno una certezza soltanto empirica», un valore di probabilità estremamente elevato, tale però da non consentire di affermare che ogni fatto possibile dovrà avere la configurazione geometrica dei fatti ai quali si riferisce la geometria euclidea.

b) *La geometria come scelta convenzionale.* – Il processo che nella geometria determina il tramonto dell'*epistémè* giunge alla sua formulazione più radicale, quando la geometria non solo non viene più intesa come rispecchiamento dello spazio reale o come scienza fondata sull'intuizione pura dello spazio, ma non viene più nemmeno intesa come scienza empirica (quale era appunto considerata da Lobacewskij, Riemann, Gauss).

Sfruttando un concetto che già era stato formulato da Platone – in natura esistono solo approssimazioni della perfezione ideale degli enti geometrici – Henry Poincaré (1854-1912; cfr. Nbb 4) esclude non solo che gli assiomi geometrici siano giudizi sintetici *a priori*, ma anche che siano fatti sperimentali: «sono convenzioni. La nostra scelta tra tutte le convenzioni possibili è guidata da fatti sperimentali; ma resta libera ed è limitata soltanto dalla necessità di evitare la contraddizione» (*La scienza e l'ipotesi*, p. 58). La scelta libera tra tutte le possibili convenzioni geometriche è guidata dai fatti sperimentali, nel senso che sono preferibili le convenzioni più “comode” e più “semplici”. E se nel significato di queste due parole si va al di là sì della banale circostanza che certi costrutti concettuali fanno risparmiare tempo e fatica ai matematici, si scorgerà che la “comodità”, “semplicità”, “minore complessità” di certe convenzioni rispetto ad altre indica da ultimo la loro maggiore *potenza* sul mondo.

c) *L'assiomatizzazione hilbertiana della geometria.* – Nel frattempo David Hilbert (1862-1943; cfr. Nbb 5; cfr. anche § 12, e) traeva le conseguenze di questo mutamento di senso della geometria. Se la geometria non rispecchia lo spazio reale e nemmeno le forme spaziali dell'esperienza, si dovrà procedere alla “assiomatizzazione” della geometria (cioè alla costruzione concettuale che procede da certe premesse e in base a regole determinate perviene a certe conclusioni) prescindendo completamente dalla presunta verità ed evidenza degli assiomi. Non riferendosi a un mondo reale, la geometria non ha un significato (non esprime cioè un significato reale), ma è un sistema ipotetico-deduttivo, che da certe ipotesi convenzionalmente stabilite (il cui corrispettivo nella geometria euclidea sono i postulati, ma che non intendono valere come vere e evidenti) perviene a certe conclusioni.

Se la geometria non definisce i propri termini fondamentali

riferendosi all'intuizione e all'evidenza empirica degli enti geometrici, essa non ha d'altra parte come contenuto il niente: i termini geometrici ("punto", "retta", ecc.) sono definiti dalla relazione *tra* gli assiomi in cui tali termini compaiono, e quindi la loro *esistenza* non consiste nella loro appartenenza alla realtà o all'esperienza, ma nella loro non contraddittorietà.

A tal fine si richiede che gli assiomi non si contraddicano tra loro e non producano contraddizioni nello sviluppo delle conseguenze da essi derivate. (Infatti, poiché gli assiomi non sono verità evidenti, ma ipotesi, ne viene che nemmeno la loro non contraddittorietà è qualcosa di immediatamente evidente, e quindi, in relazione alla possibilità che nelle conseguenze tratte da essi sia contenuta una qualche contraddizione, si costituisce l'esigenza di eliminare tale possibilità.)

Per dare un contenuto alla geometria (e alla matematica), ci si deve cioè assicurare che tale sviluppo non abbia mai ad imbattersi in nessuna contraddizione. Ma, ora vedremo, anche questa assicurazione – ultima traccia dell'*epistème* – si rivelerà un miraggio che non può essere raggiunto.

11. *Concezione epistemica della matematica e della fisica*

Anche la matematica si presenta oggi come un sapere ipotetico-deduttivo, ben lontano, dunque, dal possedere quel carattere di verità assoluta e di necessità che Leonardo, Galilei, il matematico Leonhard Euler (1707-1783) e, sia pure in modo diverso, Kant le avevano attribuito. Ma il percorso seguito dalla matematica per giungere a questo risultato è diverso da quello della geometria.

Nel secolo XVIII la matematica era pervenuta alla grande conquista del calcolo infinitesimale (Leibniz, Newton), ma si trovava in uno stato ben diverso da quello che la geometria aveva già raggiunto dal tempo dei Greci con l'assiomatizzazione rigorosa delle sue proposizioni, operata da Euclide. Lungo il secolo XIX la matematica si dirige quindi verso una riorganizzazione rigorosa dei propri contenuti, in modo da mostrare la loro verità assoluta e incontrovertibile. Mira cioè a costituirsi come *epistème*. Al termine di questo processo, Gottlob Frege (1848-1925; cfr. Nbb 6) sostiene che le leggi della matematica non sono leggi del modo in cui si ritiene che qualcosa sia vero ("leggi del ritenere vero"), ma "leggi dell'esser vero", e «le leggi dell'esser vero non possono risultare leggi psicologiche, ma sono pietre basilari, poggiate su una roccia eterna, pietre che possono forse venir sommerse, ma non scosse dal nostro pensiero, se esso vuole raggiungere la verità» (*I principi dell'aritmetica*, tr. it. in *Logica e aritmetica*, Torino 1965, pp. 486-487). E il linguaggio e sono i concetti tipici dell'*epistème*.

In questo processo, dove la matematica mira a costituirsi come

epistème, la *logica* ha una funzione decisiva. Non si tratta di ciò che Kant chiama “logica trascendentale” e che consiste nello stesso accertamento delle condizioni *a priori* del conoscere, e nemmeno della logica dialettica di Hegel. Si tratta invece del tipo di analisi che aveva avuto la sua più grandiosa espressione negli *Analitici secondi* di Aristotele (cfr. *La filosofia I*, cap. X, § 13) e che ancora Kant considerava come un modello perfetto e definitivo di costruzione razionale. E, in effetti, sulla base di questo modello era stata possibile l’assiomatizzazione euclidea della geometria. In Aristotele la logica è la logica stessa dell’*epistème*, ma Aristotele aveva mostrato anche la possibilità di considerare le leggi logiche indipendentemente dal loro contenuto epistemico, cioè come leggi *formali* che hanno un proprio valore (appunto *formale*), qualunque sia il contenuto da esse regolato. Si tratta, primariamente, delle leggi del sillogismo (cfr. *La filosofia I*, cap. X, § 13, *e*), nelle quali Leibniz aveva visto un’«arte di infallibilità» che fa di esse «una delle più belle invenzioni dello spirito umano e anche delle più degne di considerazione» (Leibniz, *Nuovi saggi sull’intelletto umano*, p. 470).

Nella logica tradizionale di tipo aristotelico, Leibniz vede «una specie di matematica universale», che opportunamente sviluppata e dotata del simbolismo appropriato può trasformare l’intero sapere umano in un calcolo universale, purificato da tutte le distorsioni, le imperfezioni e gli errori dovuti all’uso del linguaggio naturale. Intorno alla metà del secolo scorso George Boole (1815-1864; cfr. Nbb 7) mette esplicitamente in luce il principio che il carattere *formale* dell’analisi matematica, cioè la sua validità, non dipende dall’interpretazione dei simboli da essa impiegati (ossia dal riferimento dei simboli a certi contenuti e significati), ma unicamente dalle leggi che regolano le combinazioni di tali simboli. Su questa base Boole sviluppa un’analisi *matematica* della logica, in cui la logica si costituisce come un settore particolare dell’algebra.

Ma in questa prospettiva la logica veniva ricondotta all’interno di quella dimensione matematica, della cui organizzazione su basi rigorosamente assiomatiche, come si è accennato, si sentiva fortemente il bisogno. E assiomatizzare la matematica significa conferirle quella forma *logica* che le può consentire di porsi come verità. Si presentava cioè l’esigenza primaria di una analisi *logica* della matematica (“logicismo” è stata chiamata tale esigenza).

L’assiomatizzazione della matematica, ossia la rifondazione in cui essa si presenta come un sistema che, analogamente alla geometria euclidea, deduce da postulati veri tutte le proposizioni da cui esso è costituito, si realizza dapprima come “aritmetizzazione” della matematica – che è il processo in cui si mostra come tutte le teorie matematiche siano riconducibili ad un unico fondamento

incontrovertibile che è l'aritmetica, cioè la teoria dei numeri naturali. E Giuseppe Peano (1858-1938; cfr. Nbb 8) porta a compimento questo percorso, dando forma assiomatica all'aritmetica. Ma proprio il compimento di tale processo metteva in luce la necessità di approfondire il significato dei termini che compaiono negli assiomi dell'aritmetica ("zero", "numero", "successore di un numero"), di dare un fondamento a tali assiomi e di rendere esplicite le regole in base alle quali le proposizioni matematiche sono dedotte da essi. E tutto questo significa che «alla base della matematica non vi è nulla fuorché la logica» (G. Frege, *I principi dell'aritmetica*, cit., p. 480). Per Frege, sono appunto le leggi logiche a presentarsi come fondate sulla "roccia eterna" della verità. La logica è *epistème*. Logica e matematica diventano un'unica scienza. E tale scienza, per il suo fondamento logico, non deriva il suo contenuto né dall'esperienza, né dall'intuizione, non è cioè un rispecchiamento dell'ordine quantitativo della natura.

12. *Il tramonto dell'epistème nella matematica e nella logica*

a) *Russell*. – È a questo punto che il percorso, lungo il quale la matematica mira a costituirsi come *epistème*, cambia direzione: l'atteggiamento epistemico viene portato sempre più decisamente verso il tramonto e la matematica si realizza a sua volta come sapere ipotetico-deduttivo.

Posta al fondamento della matematica, era infatti inevitabile che la logica richiamasse ogni attenzione su di sé: in base a che cosa – ci si chiede – si può affermare che la logica è la "roccia eterna" della verità?

Ha quindi un significato decisivo la scoperta, compiuta da Bertrand Russell (1872-1970; cfr. Nbb 9), delle cosiddette "antinomie", cioè delle contraddizioni presenti nei concetti fondamentali della logica. Si tratta soprattutto del concetto di "classe" ("classe" è ogni insieme di oggetti aventi in comune una certa proprietà – dove tale proprietà è la regola che definisce l'insieme e rende riconoscibili gli oggetti appartenenti ad esso –; si parla quindi della classe dei numeri naturali, dei numeri reali, dei numeri primi, delle rette, dei triangoli, degli uomini, ecc.; e in pratica ogni sostantivo, ogni aggettivo e ogni verbo sostantivato è la regola di una classe). Russell mette in luce l'antinomia che si costituisce in relazione alla possibilità che una classe contenga sé stessa come elemento (una classe di questo tipo è, ad esempio, la classe delle cose nominabili, la quale è a sua volta una cosa nominabile; o la classe degli oggetti non colorati, che è a sua volta un oggetto non colorato). L'antinomia fondamentale relativa al concetto di classe, comunicata da Russell a Frege, e di cui quest'ultimo dà notizia nella *Nota finale ai Principi dell'aritmetica* (1893-1903), verrà indicata nel paragrafo 8 del capitolo seguente (dove si accenna anche

al modo in cui Russell, nonostante l'accertamento delle antinomie logiche, intende proseguire e perfezionare il programma logicista di Frege).

b) *Cantor*. – Il concetto di “classe”, inoltre, è il cardine della “teoria degli insiemi”, elaborata da Georg Cantor (1845-1918) e da Richard Dedekind (1831-1916), e costituisce la base stessa dell'aritmetica. Cantor aveva sviluppato anche un'“aritmetica degli infiniti”, al cui centro si trova il concetto di “classe infinita” in relazione al quale vengono a cadere alcuni principi fondamentali della logica e dell'aritmetica, come ad esempio il principio che il tutto è maggiore della parte (visto che, ad esempio, la classe dei numeri pari è una parte di quella dei numeri interi, ma per ogni termine della prima è sempre possibile trovare un termine corrispondente della seconda e viceversa; e questa possibilità è il criterio stesso per stabilire l'*equivalenza* tra due classi; sì che la classe dei numeri interi non è maggiore di quella propria parte che è la classe dei numeri pari).

La critica del valore assoluto della logica e il costituirsi di una pluralità di logiche aventi un valore convenzionale, in senso analogo al costituirsi di una pluralità di geometrie, oltre a quella euclidea, è uno dei tratti caratteristici della filosofia neopositivistica ed è dovuto soprattutto a Wittgenstein e a Carnap (cap. XIX). In campo propriamente matematico, la crisi del progetto logicista di Frege e di Russell – e in generale del tentativo di concepire la matematica come *epistème* – è dovuta sia alla presenza di prospettive matematiche alternative, come l'*intuizionismo*, che fa leva sull'impossibilità di prescindere completamente, nella costruzione matematica, dall'intuizione dello spazio e del tempo (mentre il ricorso all'intuizione è appunto ciò da cui il logicismo intende prescindere) – e anche per l'intuizionismo ogni certezza assoluta è impossibile –; sia all'esito del tentativo di Hilbert (il cosiddetto “formalismo”, che si colloca all'estremo opposto dell'intuizionismo) di concepire l'intero campo matematico, e non solo il campo geometrico, come un sistema assiomatico ipotetico-deduttivo.

c) *Hilbert*. – Per Hilbert il sistema matematico è un puro “inventario di formule”, in cui si prescinde completamente dal loro significato matematico e si controlla unicamente il modo in cui certe sequenze di segni (quelle che indicano gli assiomi) si trasformano in cert'altre sequenze di segni (quelle che indicano i teoremi dimostrabili). In altri termini, Hilbert ritiene che la fonte di ogni antinomia in campo logico-matematico sia il *significato* al quale si riferisce il simbolismo logico-matematico. Per evitare la situazione antinomica, il sistema assiomatico della matematica viene quindi ridotto alla sua pura *forma* simbolica, al suo semplice simbolismo, a pure sequenze di segni. E poi nel *pensiero* matematico che tali sequenze sono *interpretate*, cioè sono

poste in relazione ai significati matematici. Dalle sequenze di segni, corrispondenti agli assiomi della matematica, e dalle regole che indicano come tali sequenze possono essere trasformate in altre sequenze, il sistema assiomatico si sviluppa come una pura manipolazione di segni, dove l'unica condizione della sua validità è che non si presentino sequenze di segni che sono escluse dalla base del sistema, e che dunque sono delle *contraddizioni*.

d) Gödel. – Si presenta dunque il problema, come già era avvenuto per l'assiomatizzazione della geometria, di stabilire sino a che punto deve essere sviluppato il sistema assiomatico per consentire di escludere che esso contenga una contraddizione. Ma nel 1931 il matematico Kurt Gödel (1906-1978; cfr. Nbb 10) dimostra che all'interno dei sistemi formali – come appunto quello di Hilbert – non è possibile stabilire se essi contengano o meno una contraddizione.

In questo modo, il sistema formale, ossia il modo più rigoroso in cui può essere espresso il contenuto della matematica, non solo riconosce il carattere puramente ipotetico, convenzionale della propria base, ma riconosce anche che il proprio sviluppo deduttivo può contenere la contraddizione. Come il divenire del mondo può fare irrompere qualcosa di assolutamente imprevedibile per l'*epistème*, e quindi capace di distruggerla, così nello *sviluppo* del sistema formale (che è a sua volta una forma di *divenire*) può irrompere, assolutamente imprevedibile, la contraddizione, che dimostra l'impossibilità di mantenere le sequenze di segni che sono state poste alla sua base.

Note bio-bibliografiche

1. **Albert Einstein** è stato uno dei massimi fisici contemporanei. La sua *teoria della relatività*, densa di implicazioni filosofiche, costituisce uno dei più importanti risultati raggiunti dalla ricerca fisico-cosmologica post-newtoniana.

Della teoria della relatività esistono alcune esposizioni accessibili anche al lettore non specialista: B. Russell, *L'ABC della relatività*, tr. it., Longanesi, Milano 1974; E. Cassirer, *La teoria della relatività di Einstein. Considerazioni gnoseologiche*, tr. it., Newton Compton, Roma 1981; A. Einstein, *Relatività – Esposizione divulgativa*, tr. it., Boringhieri, Torino 1960; Id., *La teoria della relatività*, tr. it., Newton Compton, Roma 1980. Per un inquadramento della relatività einsteiniana nel panorama complessivo della storia della fisica cfr. A. Einstein-L. Infeld, *L'evoluzione della fisica*, tr. it., Boringhieri, Torino 1965 (in particolare le pp. 133-256). Su Einstein, più in generale: L. Infeld, A. Einstein, tr. it., Einaudi, Torino 1952; AA.VV., *Einstein scienziato e filosofo*, tr. it., Boringhieri, Torino 1958; A. Bertin, *Einstein*, Nuova Accademia, Firenze 1971; S. Bergia, *Einstein e la relatività*, Laterza, Roma-Bari 1980; R. Maiocchi, *Einstein in Italia*, Angeli, Milano 1985; G. Boniolo, *Mach e Einstein*, Armando, Roma 1988. Tra gli scritti di Einstein tradotti in italiano, oltre quelli sopra citati, cfr. *Il significato della relatività*, Einaudi, Torino 1950; *Come io vedo il mondo*, Newton Compton, Roma 1971; *Vernieri degli anni difficili*, Boringhieri, Torino 1965; *Il lato umano*, Einaudi, Torino 1980.

2. Il fisico tedesco **Werner Heisenberg** fu dapprima assistente di Max Born (1882-1970) a Gottinga, poi collaboratore di Niels Bohr (1885-1962) a Copenhagen. Fu, insieme a Born e a Bohr, il maggiore teorico della meccanica quantistica. Nel 1932 ottenne il premio Nobel per la fisica. Tra i suoi scritti: *Mutamenti nei fondamenti delle scienze della natura* (1935), *Natura e fisica moderna* (1957), *Fisica e filosofia* (1958).

Tra gli scritti di Heisenberg tradotti in italiano: *Natura e fisica moderna*, Garzanti, Milano 1957; *Mutamenti nelle basi della scienza*, a cura di A. Verson, Boringhieri, Torino 1978; *Fisica e filosofia. La rivoluzione nella scienza moderna*, con una introduzione di F.S.C. Northrop, Il Saggiatore, Milano 1982; *I principi fisici della teoria dei quanti*, a cura di M. Ageno, Boringhieri, Torino 1982; *La tradizione nella scienza*, a cura di R. Pizzi, Garzanti, Milano 1982; *Fisica e oltre*, a cura di M. e D. Paggi, Boringhieri, Torino 1984; *Oltre le frontiere della scienza*, a cura di S. Buzzoni, Editori Riuniti, Roma 1984.

Di Niels Bohr: *Teoria dell'atomo e conoscenza umana*, a cura di P. Gulmanelli, Boringhieri, Torino 1961; *I quanti e la vita*, a cura di P. Gulmanelli, Boringhieri, Torino 1980.

3. Sulle **geometrie non euclidee**: R. Bonda, *La geometria non euclidea* [1906], Zanichelli, Bologna 1975; P.A. Giustini, *Da Euclide a Hilbert. Dal miracolo greco alle geometrie non-euclidee*, Bulzoni, Roma 1974; E. Agazzi-D. Palladino, *Le geometrie non-euclidee e i fondamenti della geometria*, Mondadori, Milano 1978; L. Magnani (a cura di), *Le geometrie non-euclidee*, Zanichelli, Bologna 1978.

4. Lo scienziato e filosofo della scienza **Henry Poincaré** fu docente alla Sorbona dal 1885 alla morte (avvenuta nel 1912). Tra i suoi scritti: *La scienza e l'ipotesi* (1902), *Il valore della scienza* (1904), *Scienza e metodo* (1909).

In traduzione italiana: *Il valore della scienza*, a cura di F. Albergamo, La Nuova Italia, Firenze 1947; *La scienza e l'ipotesi*, a cura di F. Albergamo, La Nuova Italia, Firenze 1949; *Opere epistemologiche*, a cura di G. Boniolo, Piovani, Abano Terme 1989, 2 voll. Su Poincaré: A. Cecchini, *Il concetto di convenzione matematica in H. Poincaré*, Giappichelli, Torino 1961; P. Redondi, *Epistemologia e storia della scienza*, Feltrinelli, Milano 1978; G. Rocci, *Scienza e convenzionalismo*, Bulzoni, Roma 1978.

5. **David Hilbert** è stato uno dei maggiori matematici contemporanei. Tra i suoi scritti più importanti: *I fondamenti della geometria* (1899; cfr. la tr. it., Feltrinelli, Milano 1970), *Lineamenti di logica teorica* (1928) e i *Fondamenti della matematica* (1934-1939, 2 voll.); i *Saggi* (1932-1935, 3 voll.).

6. Tra gli scritti di **Gottlob Frege** (uno dei massimi logici e matematici dell'Otto-Novecento) ricordiamo: *Ideografia* (1879), *I fondamenti dell'aritmetica* (1884), *Principi dell'aritmetica* (1893-1903), *Senso e significato* (1892).

In traduzione italiana: *Logica e aritmetica*, a cura di C. Mangione, Boringhieri, Torino 1965.

Su Frege: F. Rivetti Barbò, *“Senso” e “significato” di Frege*, Vita e Pensiero, Milano 1961; R. Egidi, *Ontologia e conoscenza matematica. Un saggio su Frege*, Sansoni, Firenze 1964; M. Trinchè, *La filosofia dell'aritmetica di G. Frege*, Giappichelli, Torino 1967; M. Mugnai (a cura di), *La logica da Leibniz a Frege*, Loescher, Torino 1982.

7. Le due opere fondamentali di **George Boole** sono *L'analisi matematica della logica* (1847) e *l'Indagine sulle leggi del pensiero* (1854).

Dell'*Analisi matematica della logica* cfr. la tr. it., Silva, Milano 1965; dell'*Indagine sulle leggi del pensiero*, la tr. it., Einaudi, Torino 1976 (entrambe curate da M. Trinchero).

8. Giuseppe Peano fu autore, tra gli altri, dei seguenti scritti: *Elementi di calcolo geometrico* (1891), *Arithmetices principia nova methodo exposita* (1889), *Formulario matematico* (1894-1908), *Vocabulario de interlingua* (1915).

Di Peano cfr. le *Opere scelte*, Cremonese, Roma 1957-1959.

Su Peano: A.C. Kennedy, *Peano*, tr. it., Boringhieri, Torino 1983.

9. Bertrand Russell studiò matematica e filosofia a Cambridge. Dopo un'iniziale adesione all'idealismo (influenzata soprattutto dal pensiero di Bradley), Russell mutò il proprio orientamento di pensiero avvicinandosi alle istanze dell'empirismo e del realismo ed interessandosi approfonditamente ai problemi della matematica e della logica. Fu docente a Cambridge dal 1910 al 1916, quando venne rimosso dall'incarico a causa del suo impegno politico a favore dell'obiezione di coscienza al servizio militare. Riprese l'insegnamento a Cambridge nel 1944, dopo alcuni viaggi in Russia, in Cina e negli Stati Uniti (dove visse e insegnò a partire dal 1938, e dove fu ancora una volta rimosso dall'incarico a causa del carattere radicale delle sue tesi socio-politiche). Nel 1950 gli fu conferito il premio Nobel per la letteratura. Morì, quasi novantottenne, nella sua casa nel Galles. I suoi scritti sono numerosissimi. Ricordiamo solo i seguenti: *Principia Mathematica* (1910-1913, in collaborazione con A.N. Whitehead, 1861-1947); *La conoscenza del mondo esterno* (1914), *Introduzione alla filosofia matematica* (1919), *L'analisi della mente* (1921), *Storia della filosofia occidentale* (1945), *La conoscenza umana, il suo ambito e i suoi limiti* (1948). Numerosissime anche le opere di carattere etico, religioso e politico, tra le quali: *Misticismo e logica* (1918), *Socialismo, anarchismo e sindacalismo* (1918), *Perché non sono cristiano* (1927), *Saggi scettici* (1928), *Matrimonio e morale* (1929), *La conquista della felicità* (1930), *Autorità e individuo* (1949), *Saggi impopolari* (1951).

La maggior parte dei suoi scritti è tradotta in italiano dalla casa editrice Longanesi di Milano e da Newton Compton di Roma. Tra le altre traduzioni segnaliamo solo l'*Introduzione ai "Principia mathematica"*, a cura di P. Panini, La Nuova Italia, Firenze 1977. Su Russell: A. Granese, *Che cosa ha veramente detto Russell*, Ubaldini, Roma 1971; AA.VV., *Bertrand Russell filosofo del secolo*, tr. it., Longanesi, Milano 1974; F. Barone-M. Pera, *Russell*, in AA.VV., *Questioni di storiografia filosofica*, La Scuola, Brescia 1978, vol. V, pp. 79-124; M. Di Francesco, *Introduzione a Russell*, Laterza, Roma-Bari 1990.

10. Kurt Gödel è stato uno dei più importanti logici contemporanei. Formulò, all'inizio degli anni Trenta, il teorema di incompletezza. Tra i suoi numerosi scritti: *Sulle proposizioni formalmente indecidibili* (1931).

Su Gödel: E. Nagel-J. R. Newman, *La prova di Gödel*, tr. it., Boringhieri, Torino 1961.

XIX

Il neopositivismo

1. La confutazione incontrovertibile della metafisica

L'empirismo logico, o neopositivismo (cfr. Nbb 1), è il tentativo forse più radicale di distruzione della metafisica (ossia dell'*epistème* in quanto metafisica). E, insieme, è lo sforzo più radicale di sostenere la tesi che la razionalità umana coincide con la razionalità scientifica. Questo duplice intento è perseguito mediante l'unificazione dei risultati più avanzati dell'*empirismo* e della moderna *logica simbolica*.

La radicalità di questo tentativo di distruzione della metafisica è data dalla consapevolezza che il rifiuto della metafisica non può essere un atteggiamento legato semplicemente alle preferenze culturali di una certa epoca storica, e tanto meno può essere un atteggiamento emotivo, ma deve avere i caratteri della confutazione assolutamente perentoria e incontrovertibile.

È per la presenza di questa confutazione che lo sviluppo storico che porta la società moderna a liberarsi dalle vecchie forme di cultura (filosofica, teologica, sociale) non esprime, per il neopositivismo, una semplice esigenza, ma il realizzarsi della forma adeguata della razionalità umana: la razionalità scientifica. E dunque su un nucleo incontrovertibile, avente i caratteri della "verità intangibile e definitiva", che il positivismo intende fondare la "concezione scientifica del mondo".

Questo non significa affatto che per il neopositivismo la scienza moderna sia un insieme di verità intangibili e definitive: il neopositivismo è pienamente consapevole che le stesse scienze naturali e matematiche, tra la seconda metà del secolo scorso e i primi decenni del nostro, hanno rivoluzionato il loro modo di intendere sé stesse e non si presentano più con i caratteri della verità incontrovertibile e definitiva. Per il neopositivismo l'unica dimensione in cui può essere attinto il senso del mondo è la razionalità scientifica, la razionalità cioè che non ha più i caratteri dell'*epistème*: ma questa tesi si presenta come una verità intangibile e definitiva e come il modo autentico di salvaguardare l'esperienza e il suo divenire.

È in questo senso che anche il neopositivismo, come la fenomenologia di Husserl, si avvede che la difesa dell'esperienza contro l'*epistème* metafisica deve avere un carattere epistemico, che ha appunto il compito di allontanare definitivamente e incontrovertibilmente ogni apparato che presuma di sovrapporsi e di

controllare dall'esterno il divenire dell'esperienza.

Il nucleo di questa, che vuol essere la confutazione finalmente definitiva dell'atteggiamento metafisico-teologico, è costituito dal cosiddetto "principio di verificaione", di cui diremo tra poco (cfr. § 6) e che in sostanza afferma che hanno senso solo le proposizioni che si riferiscono al dato immediato dell'esperienza.

2. *Intersoggettività e esperienza*

L'eliminazione della metafisica, nel neopositivismo, è complementare all'intento di ordinare in un apparato concettuale unitario i diversi settori del sapere scientifico. Le caratteristiche fondamentali di tale sapere sono il suo riferirsi unica mente all'*esperienza* e il suo valore *intersoggettivo*. Al costante disaccordo tra i filosofi si contrappone l'accordo dei ricercatori scientifici, che è la condizione primaria per la costruzione di un unico corpo dottrinale. La scienza può infatti proporsi come capacità radicale di trasformazione del mondo solo in quanto è un sapere intersoggettivo, condiviso da tutti i suoi cultori qualificati e in grado di produrre risultati percepibili da chiunque nello stesso modo.

Soprattutto nel neopositivismo emerge la tendenza – che è andata progressivamente rafforzandosi – a considerare l'accordo intersoggettivo come il criterio fondamentale sulla cui base stabilire il valore razionale di ciò su cui verte l'accordo. Nel neopositivismo l'eliminazione della metafisica è operata mediante l'associazione di questo criterio al principio di verificaione. Ma nel suo sviluppo, la stessa filosofia neopositivistica si renderà conto del carattere metafisico di quello stesso principio di verificaione che dovrebbe eliminare radicalmente la metafisica – e proporrà formulazioni più "liberali" di tale principio –, ma continuerà a tener ferma l'istanza dell'intersoggettività del sapere scientifico.

Tale istanza verrà così a trovarsi per intero responsabile del rifiuto della metafisica: è un fatto (cioè si crede che sia un fatto) che gli uomini vanno d'accordo quando si limitano alla conoscenza degli oggetti dell'esperienza, e che invece l'accordo finisce quando, oltrepassando i limiti dell'esperienza, costruiscono degli asserti intorno a presunti oggetti non empirici e si dividono in uomini privilegiati, che sanno vedere di più e più profondamente, e non privilegiati, che possono vedere di meno e in superficie.

Come già per Kant, il riferimento all'esperienza è dunque, per il neopositivismo, condizione essenziale dell'intersoggettività. Nel sapere autentico, cioè nella scienza, affermano i neopositivisti, non esistono «oscuri orizzonti e insondabili profondità»; «nella scienza non ci sono profondità, tutto è superficie», che certamente si lascia ispezionare solo in parte, ma che è accessibile a chiunque, perché il senso della realtà è «terrestre», inscritto nel divenire della vita umana.

3. *Il terreno culturale del neopositivismo*

Il neopositivismo si trova così in sintonia – e anzi intende portarle alla loro espressione più radicale – con tutte quelle forme culturali e sociali che mirano a sottrarre l'organizzazione dell'esistenza dell'uomo alla teologia e alla metafisica, e quindi alla ideologia, per affidare tale organizzazione alla scienza moderna: illuminismo, positivismo, empirismo, pragmatismo, i movimenti di emancipazione dell'uomo – che sia pure in forme diverse e anche tra loro contrastanti vanno imponendosi, nei primi decenni del secolo, negli Stati Uniti, nell'Unione Sovietica e nell'Europa centrale –, la razionalizzazione del moderno processo di produzione e la sua capacità di distogliere le masse dalle forme tradizionali della società occidentale.

A questo schieramento “progressista” il neopositivismo, nel suo manifesto programmatico (1929), riconduce anche Feuerbach, Marx e le ricerche psicoanalitiche di Freud. Se infatti la metafisica deve essere respinta, per quali motivi essa è venuta ad assumere una figura così di rilievo nella storia dell'uomo?

Per il neopositivismo la risposta *sociologica* a questa domanda può svilupparsi nella direzione della teoria marxiana della “sovrastruttura ideologica”; e la psicoanalisi può candidarsi per offrire la risposta *psicologica*. Ma la risposta decisiva, in cui vuol consistere il contributo del neopositivismo, è quella *filosofica* – e per il neopositivismo “filosofia” significa *analisi logica del linguaggio* (anche questa espressione verrà chiarita più avanti).

Dal punto di vista teorico, i precedenti più diretti del neopositivismo sono tuttavia le riflessioni sul sapere scientifico compiute da Ernst Mach (1838-1916), lo sviluppo della logica matematica e in particolare i contributi dati in questo campo da Gottlob Frege e da Bertrand Russell, la filosofia di Ludwig Wittgenstein (cfr. § 6), e le stesse innovazioni che in campo scientifico – specie nella matematica, nella geometria e nella fisica – si producono, come si è visto, tra la seconda metà del secolo XIX e gli inizi del XX.

4. *L'analisi delle sensazioni: Mach*

Ancor prima di Nietzsche e del pragmatismo, Mach (1838-1916; cfr. Nbb 2) considera la conoscenza come uno strumento per soddisfare i bisogni dell'organismo vivente. Tale strumento diventa sempre più efficace nello sviluppo del conoscere dalla fase prescientifica a quella scientifica, perché migliora il proprio adattamento ai fatti dell'esperienza. Ma i “fatti” – che il senso comune e la cultura tradizionale, positivismo incluso, considerano come entità oggettive – sono *costruzioni* relativamente persistenti, ottenute combinando in vario modo gli elementi veramente originari dell'esperienza e originalmente *dati* in essa: le singole sensazioni ottiche, sonore, tattili,

cinestetiche, termiche, di piacere e di dolore, di paura e di gioia. I “fatti fisici” e i “fatti psichici” sono i risultati di tali combinazioni di sensazioni, e quindi sono qualcosa di derivato.

È rilevante l'analogia tra le “sensazioni” di cui parla Mach e gli *Erlebnisse* messi a tema dallo storicismo tedesco, e infine il “caos”, agendo sul quale l'interpretazione ottiene, secondo Nietzsche, il mondo della vita quotidiana. Ma alla radice di queste diverse figure c'è il concetto kantiano di “molteplice empirico” (cfr. *La filosofia II*, cap. XVI, § 5), spogliato però dell'intero contesto del criticismo kantiano.

Soprattutto, le “sensazioni” non sono per Mach – contrariamente a quanto Kant ritiene – l'effetto di un'azione causale della realtà esterna: all'opposto, tutto ciò che viene chiamato “realtà”, “corpo”, “sostanza” è il risultato di un aggregato di sensazioni che si rispecchia nelle rappresentazioni e nei concetti.

In secondo luogo, mentre per Kant l'organizzazione del molteplice empirico da parte del soggetto ha un carattere universale e necessario, cioè epistemico, per Mach l'organizzazione delle sensazioni in diversi tipi di aggregati ha invece l'intento pratico, “economico” di favorire gli apparati di difesa e di dominio dell'ambiente: solo mediante tale organizzazione è possibile, da un lato, che si costituisca quel tipo di aggregato di sensazioni che è l'“io” (l'individuo e la volontà umana) e, dall'altro lato, che l'io abbia la capacità di orientarsi nel fluire caotico delle sensazioni, di prevederlo e quindi di dominarlo.

Un concetto, quindi, non rappresenta un'“essenza” della realtà, ma è un *simbolo* per indicare riassuntivamente grandi classi di sensazioni, che altrimenti resterebbero incontrollabili e non maneggiabili. Per vivere l'uomo ha bisogno di una «veduta d'insieme» che gli consenta di «restringere l'attesa del futuro». Se può accadere tutto, e l'attesa deve aspettarsi ogni evento, non è possibile alcuna previsione e alcuna forma di vita: le “leggi di natura”, descrivendo le regolarità e uniformità dell'esperienza, hanno appunto la funzione di favorire la previsione e quindi di restringere l'attesa e di rendere possibile l'azione dell'uomo, che diventa tanto più efficace quanto più è delimitata. Ma proprio per questo le “leggi di natura” hanno un carattere strumentale e quindi sono sempre perfettibili, cioè non hanno alcun valore universale e necessario.

Questa interpretazione della conoscenza si troverà in sintonia soprattutto con gli ultimi sviluppi del neopositivismo. Al suo inizio il neopositivismo è invece fortemente influenzato dalla possibilità, indicata da Mach in linea di principio, di ordinare l'intero contenuto della conoscenza umana (e quindi la stessa distinzione tra campo fisico e campo psichico), mostrando come esso possa essere costruito e “costituito” mediante un'aggregazione stratificata e sempre più

complessa degli elementi originari dell'esperienza.

5. *Separazione delle determinazioni individuali e logica matematica*

Caratteristica delle "sensazioni" di Mach è di essere entità individuali tra di loro indipendenti, tali cioè che l'esistenza e la conoscenza dell'una non implica l'esistenza e la conoscenza delle altre. Nella filosofia contemporanea questa ontologia, che teorizza la reciproca indipendenza degli elementi della realtà, cresce in modo direttamente proporzionale alla distruzione dell'*epistème*.

L'affermazione dell'esistenza di un qualsiasi tipo di relazione *necessaria* tra le cose ha infatti un carattere epistemico; e la distruzione dell'*epistème* lascia i vari enti e aspetti della realtà separati e indipendenti gli uni dagli altri. L'ultima grande forma di *epistème* – quella hegeliana – è insieme una dottrina della relazione necessaria: la relazione dialettica tra gli opposti. L'antihegelismo del pensiero contemporaneo è appunto, insieme, una negazione del nesso dialettico e una teorizzazione della separazione reciproca degli oggetti – una teorizzazione cioè dell'*estrinsecità* delle relazioni rispetto agli oggetti che si trovano in tali relazioni. Per l'idealismo, soprattutto hegeliano, la relazione di un oggetto agli altri oggetti determina invece l'essenza di tale oggetto.

La rinascita del *realismo*, tra la fine dell'Ottocento e i primi decenni del Novecento, può essere appunto considerata come una conseguenza della distruzione dell'*epistème*: la realtà è indipendente dal pensiero, perché non esiste alcuna relazione necessaria tra gli enti e quindi nemmeno tra realtà e pensiero – come appare in modo particolarmente chiaro in George E. Moore (1873-1958). E nel cosiddetto "nuovo realismo" americano le relazioni sono intese come accidentali, estrinseche rispetto agli oggetti di cui sono relazioni.

Ma è soprattutto negli sviluppi della moderna logica matematica che la teoria del carattere estrinseco delle relazioni diviene una premessa fondamentale del neopositivismo e, ancor prima, di Wittgenstein.

Gottlob Frege e Bertrand Russell avevano sostenuto con forza che: 1. nell'uso originario e corretto del linguaggio, che la logica si propone di mettere in luce, il soggetto di una proposizione può essere soltanto un nome proprio, cioè un segno che indica un oggetto singolo – e quindi un singolo oggetto *empirico*, visto che oggetti singoli sono conoscibili soltanto all'interno dell'esperienza; 2. l'oggetto singolo indicato dal segno che funziona da soggetto della proposizione è indipendente da tutti gli altri oggetti singoli del mondo. Attraverso una reminiscenza aristotelica, questa tesi afferma che i predicati possono essere riferiti soltanto a un *individuo* e che ogni individuo è indipendente dagli altri. Reali sono soltanto gli individui e tutte le proprietà della realtà sono proprietà degli individui.

Quando si pone come soggetto di una proposizione non un nome proprio, ma il segno di un oggetto generale o di altre strutture concettuali, il linguaggio viene usato in modo improprio, perché il segno del soggetto viene usato come se indicasse un oggetto (cioè viene usato come un nome proprio), mentre, propriamente, per sé stesso tale segno non indica nulla (appunto perché reale è soltanto l'individuo).

La logica si incarica di correggere questa deviazione del linguaggio; ma può far questo solo se essa abbandona la propria veste tradizionale e si presenta con certi caratteri tipici del simbolismo matematico (cioè come “logica simbolica” e “logica matematica”). Ad esempio, nella proposizione «l'uomo è mortale», il soggetto non è un vero soggetto, cioè non è un individuo, ma è a sua volta un predicato. La presenza di questi due predicati, nella proposizione considerata, potrà essere espressa da una proposizione complessa, cioè composta da più proposizioni, che – se vuole rispettare la clausola che il soggetto di ogni proposizione debba essere il nome di un individuo – dovrà assumere una configurazione di questo tipo: «Se un qualsiasi individuo è un uomo, allora tale individuo è mortale; e questo vale per ogni individuo». Nel simbolismo di Russell, che semplifica quello di Frege, questa proposizione è espressa dalla formula

$$(x) fx \supset gx$$

dove (x) è il “quantificatore universale” (espresso dalla clausola verbale “questo vale per ogni individuo”), x è la “variabile” che può assumere come “argomento” un qualsiasi individuo, fx e gx sono i due predicati (“uomo”, “mortale”) espressi come “funzioni” in senso matematico (il che significa che i concetti di “soggetto” e “predicato”, propri della logica tradizionale, sono sostituiti o interpretati mediante i concetti matematici di “funzione” e di “argomento”) e il segno $\supset$ indica l'implicazione tra la proposizione «un qualsiasi individuo è un uomo» e la proposizione «tale individuo è mortale».

Ma qui si tratta soprattutto di mettere in rilievo che la logica matematica, nell'elaborazione di Frege e di Russell, offre un potente strumento per trasformare tutte le proposizioni del linguaggio comune e del linguaggio scientifico o in proposizioni il cui soggetto è il nome di un individuo, oppure in proposizioni più o meno complesse che da ultimo sono costituite da proposizioni di quel primo tipo. Se questa possibilità, offerta dalla logica matematica, vien posta in relazione – come appunto accade in Wittgenstein e nel neopositivismo – alla tesi di Mach che tutti i concetti scientifici indicano aggregazioni di “sensazioni” (cioè degli elementi individuali originariamente dati nell'esperienza), si realizzano allora le condizioni per effettuare una ricostruzione rigorosamente razionale di tutta la conoscenza umana, sulla base dei concetti che si riferiscono al dato immediato

dell'esperienza.

6. *La metafisica è priva di senso: Wittgenstein*

La tesi che l'intera conoscenza umana si riferisce da ultimo esclusivamente ai dati immediati dell'esperienza resta confermata dal modo in cui Wittgenstein (1889-1951; cfr. Nbb 3) rifacendosi a Hume, chiarisce il senso delle conoscenze a priori, ossia delle conoscenze che non derivano dall'esperienza.

Conoscenze *a priori* sono indubbiamente – osserva Wittgenstein – le proposizioni analitiche (cioè le proposizioni vere della logica), ma queste proposizioni non affermano nulla intorno alla realtà, e quindi sono prive di uno dei caratteri essenziali dell'*epistème*. (Ad esempio, la proposizione «Piove o non piove» è sempre vera, ma non ci dà alcuna informazione meteorologica.) Indipendentemente dall'esperienza, il pensiero può solo trasformare proposizioni in altre proposizioni che, per quanto diverse di forma, non contengono nulla che non sia già contenuto nelle prime. Il puro pensiero può cioè effettuare solo trasformazioni “tautologiche” (come avviene nello sviluppo del discorso logico e matematico): non può inferire l'esistenza di *nuovi* contenuti partendo da un certo stato della realtà, e dunque non può dire, ad esempio, che se esiste il mondo deve esistere Dio, o che se esiste un certo evento, deve esserne un altro. La conoscenza della realtà *empirica* è cioè conoscenza della realtà empirica osservata nell'esperienza.

Una tesi, quest'ultima, alla quale era già pervenuto l'empirismo tradizionale. Ma è a questo punto che Wittgenstein, formulando il “principio di verifica”, si porta radicalmente oltre l'empirismo tradizionale e oltre il modo in cui esso effettua la sua critica alla metafisica.

In sostanza, Wittgenstein rileva che una proposizione intorno alla realtà *ha senso* solo se esiste la possibilità di accertare se essa è vera o è falsa, cioè solo se essa è verificabile o falsificabile dall'esperienza: se di una proposizione che intenda riferirsi alla realtà non si può e non si potrà mai stabilire se essa sia vera o falsa, questa è una proposizione solo in apparenza, cioè è costituita da parole che in altri contesti linguistici possono aver senso, ma che, collegate come sono in questa proposizione, non formano alcun senso. *La possibilità di verificare o falsificare* una proposizione che intende parlare della realtà non è allora qualcosa che si aggiunga al senso della proposizione, al senso cioè che essa possederebbe di per sé stessa: il senso di tale proposizione *consiste* nella possibilità di verificarla o falsificarla, confrontandola con l'esperienza. In altri termini, il senso di una proposizione è costituito dal modo in cui essa è verificata.

Ne viene che – poiché l'unico modo di verificare o falsificare le proposizioni intorno alla realtà è di confrontarle con l'esperienza –

tutte le proposizioni metafisiche, che intendono riferirsi a una realtà non appartenente all'esperienza, non possono essere verificate o falsificate dall'esperienza e sono quindi *completamente* prive di senso. Questo *non* vuol dire che le tesi metafisiche (affermazione e negazione di Dio, indipendenza o dipendenza della realtà dalla coscienza, esistenza o inesistenza di altre coscienze, sopravvivenza e non sopravvivenza dopo la morte) siano false – giacché solo le proposizioni fornite di senso possono essere false –: le tesi metafisiche sono assolutamente *prive di senso*.

Pertanto, i “massimi problemi”, che per millenni hanno assillato l'uomo, non sono problemi. «L'enigma non esiste» scrive Wittgenstein. «Di una risposta che non può essere formulata, non si può nemmeno formulare la domanda corrispondente.» Si possono porre solo i problemi che possono avere una risposta. I “problemi metafisici” non sono quindi problemi.

Concepita autenticamente, la filosofia è analisi logica del linguaggio, e l'analisi logica del linguaggio mostra incontrovertibilmente che la metafisica è generata da una sorta di malattia del linguaggio (presente anche nei linguaggi tradizionali). Tale malattia, da un lato, ipostatizza, cioè concepisce come reali, anche (e a volte soprattutto) quei soggetti di proposizioni che non sono nomi propri di individui; dall'altro lato, peraltro connesso al primo, conferisce l'apparenza di proposizioni a sequenze di parole che non sono proposizioni e sono del tutto sprovviste di significato. «Il metodo corretto della filosofia sarebbe propriamente questo: nulla dire se non ciò che può dirsi; dunque, proposizioni della scienza naturale – dunque, qualcosa che con la filosofia nulla ha da fare –, e poi, ogni volta che altri voglia dire qualcosa di metafisico, mostrargli che, a certi segni nelle sue proposizioni, egli non ha dato significato alcuno.»

I problemi che possono essere risolti sono dunque risolti dalla scienza, cioè dal sapere che si riferisce all'esperienza, e nell'esistenza dell'uomo problemi autentici sono appunto quelli particolari ed empirici, che la scienza può affrontare e risolvere. Invece i “nostri problemi vitali”, i grandi problemi dell'esistenza (da dove vengo?, dove vado?, vale la pena di esistere?), che stanno al di fuori della portata della scienza, non sono problemi e domande, ma espressioni prive di senso. (E anche lo scetticismo è privo di senso, perché ci può essere dubbio solo se c'è domanda, e domanda solo se c'è risposta – ma lo scetticismo esclude precisamente la possibilità della risposta.) Rendersi conto che nei nostri problemi vitali non c'è alcuna vera domanda, appunto questa è l'autentica risposta. «La risoluzione del problema della vita si scorge allo sparire di esso.»

Ciò significa che per Wittgenstein (o almeno per il Wittgenstein al quale attingono i neopositivisti) la scienza è l'unico rimedio contro la

minaccia del divenire (“accadimento”) del mondo, perché ogni altro rimedio di tipo metafisico (epistemico) e teologico ha solo la pretesa di avere un senso. La minaccia maggiore, dunque, non viene più dal divenire, che anche il neopositivismo considera come il regno della liberazione dell'uomo, ma dal rimedio metafisico.

Il neopositivista Schlick, rifacendosi alla critica di Wittgenstein alla metafisica, rileva appunto: «Ci siamo liberati da un certo tipo di inquietudine e anzi di angoscia nei confronti della metafisica». (E tuttavia sembra che l'interpretazione che il neopositivismo ha dato di Wittgenstein sia riduttiva, perché se i confini del senso coincidono con i confini di ciò che può essere detto, e se, come Wittgenstein afferma, «su ciò di cui non si può parlare, si deve tacere», d'altra parte per Wittgenstein l'“ineffabile” è davvero esistente, sì che il “tacere” non sembra essere una semplice privazione della parola, ma l'atteggiamento autentico, che si deve assumere rispetto a ciò che più conta.)

7. Ripresa: il rifiuto dell'epistème all'interno della scienza

Considerando il sapere scientifico come l'unica forma autentica di conoscenza, il neopositivismo si tiene dinanzi i profondi processi di innovazione che si verificano soprattutto nelle scienze logico-matematiche e nelle scienze della natura tra il XIX e il XX secolo.

Richiamando qui quanto è stato già diffusamente indicato nel precedente capitolo, si può dire che anche dopo il distacco della scienza moderna dalla filosofia, l'atteggiamento epistemico continua a essere fortemente presente sia nel campo delle discipline matematiche, sia in quello delle discipline fisiche. Questa presenza entra in crisi non solo a opera della riflessione che la filosofia contemporanea, già a partire dal positivismo, esercita sulla scienza, ma anche, e in molti casi innanzitutto, nella stessa attività scientifica e all'interno della riflessione che la scienza stessa rivolge alla propria attività.

La geometria abbandona la convinzione di procedere da postulati assolutamente evidenti e si suddivide in una molteplicità di geometrie (euclidee e non euclidee), ognuna delle quali si propone come un “sistema ipotetico deduttivo”, cioè come un apparato di proposizioni dedotte da *ipotesi* che possono essere sostituite da altre ipotesi. Anche la matematica abbandona ogni pretesa di assolutezza e di verità dei propri principi e, riconducendo tutti i propri concetti all'aritmetica, si presenta a sua volta come un sistema ipotetico-deduttivo. Dall'altro lato, vengono riconosciuti – soprattutto da Frege, da Russell e da Wittgenstein – gli stretti legami che uniscono la matematica alla logica; si concepisce inoltre la matematica come una derivazione della logica e ci si avvia a considerare la logica non come il regno dell'evidenza, ma come un meccanismo di segni trasformabili in altri segni in base a regole convenzionali, il quale consente di superare

certe contraddizioni o “antinomie” di fondo della logica tradizionale.

A sua volta, la fisica si presenta come un sistema ipotetico-deduttivo, che va sempre più liberandosi dalla presenza della metafisica, eliminando con la teoria della relatività il carattere assoluto dello spazio e del tempo, dissolvendo il concetto di sostanza con la teoria atomica e la teoria del campo e concependo il rapporto causale non più come connessione necessaria, ma come coordinazione funzionale, o come legge statistica, che si forma sulla base delle frequenze relative constatabili nell'esperienza. Con la fisica quantistica, il “principio di indeterminazione” (che esclude la possibilità di misurare contemporaneamente velocità e posizione delle particelle) mette radicalmente in crisi la concezione deterministica (cioè epistemico-metafisica) della realtà e la possibilità di una qualsiasi conoscenza a priori della natura. L'ordine della natura non può essere conosciuto anticipatamente rispetto all'esperienza. In modo analogo (e questo è il senso di fondo del cosiddetto “teorema di Gödel” cfr. cap. XVIII, § 12, *d*), la matematica non può conoscere *a priori*, rispetto al proprio sviluppo effettivo, di essere immune dalla contraddizione.

8. *Antinomia delle classi e teoria dei tipi: Russell*

D'altronde, Russell aveva mostrato come la contraddizione possa essere presente in nozioni basilari della logica, della matematica e del sapere filosofico e scientifico – come la nozione di “classe” (= l'insieme degli elementi, o oggetti, che hanno in comune una certa proprietà; in termini tradizionali la classe è l’“estensione” di un concetto) e di “totalità”.

Chiamando “normale” una classe che *non* contiene sé stessa come elemento (ad esempio, la classe dei cani è una classe normale, perché essa non è un cane); chiamando “non-normale” una classe che *contenga* sé stessa come elemento (ad esempio, la classe degli oggetti pensabili è nonnormale, perché anch'essa è un oggetto pensabile); e infine chiamando “K” la classe di tutte le classi normali, si presenta il problema se K sia una classe normale o non-normale. Comunque si risponda, si ottiene una risposta autocontraddittoria. Infatti, se K è una classe *normale*, essa è un elemento di sé stessa (ossia è un elemento della totalità delle classi normali); ma se è un elemento di sé stessa (cioè se contiene sé stessa come elemento), allora essa è *non-normale* (appunto perché non-normali sono le classi che sono elementi di sé stesse). Se invece K è una classe *non-normale*, essa contiene sé stessa come elemento, ma allora essa è normale (appunto perché K è la classe di tutte le classi normali, e cioè tutte le classi che sono elementi della classe K sono normali).

Russell ha proposto di uscire da questa antinomia con la “teoria dei tipi”, che suddivide gli oggetti e i nomi, che li indicano, in una serie

gerarchizzata di “tipi”: al tipo 0 appartengono i nomi degli oggetti individuali; al tipo 1 appartengono le proprietà di questi oggetti; al tipo 2 appartengono le proprietà di queste proprietà; al tipo 3 le proprietà di proprietà di proprietà, e così via. La regola fondamentale della teoria dei tipi è che ogni proprietà appartiene a un certo tipo e può venire applicata solo a oggetti del tipo inferiore. Ora, l'antinomia surriferita sorge proprio perché trasgredisce questa regola, in quanto applica a una certa classe la proprietà di appartenere a questa classe stessa.

9. *Il Circolo di Vienna e il “sistema di costituzione” di Carnap*

I principali esponenti dell'empirismo logico si trovano già raccolti attorno a Moritz Schlick (1882-1936) sin dall'inizio degli anni Venti, nel cosiddetto “Circolo di Vienna” (cfr. Nbb 4). Il “manifesto” programmatico del Circolo di Vienna, per l'approfondimento e la diffusione della “concezione scientifica del mondo”, è firmato, oltre che da Schlick e da altri, da Rudolf Carnap (1891-1970), Otto Neurath (1882-1945), Kurt Godei (1905-1978) e, come “simpatizzante”, da Hans Reichenbach (1891-1953).

Il manifesto indica nella “scienza unificata” l'obiettivo primario del movimento, che concepisce la filosofia non come un corpo di dottrine intorno alla realtà, ma come “analisi logica” dei concetti e come chiarificazione dei tradizionali problemi filosofici, che in parte li smaschera come pseudoproblemi privi di senso, sulla base del “principio di verifica” enunciato da Wittgenstein, e in parte li trasforma in problemi empirici, risolvibili in linea di principio dalla scienza sperimentale.

Analogamente a quanto avviene in campo scientifico, l'analisi logica deve essere il risultato di sforzi collettivi e non del lavoro di singole persone che agiscono separatamente; e, come aveva rilevato Russell, deve sostituire le proposizioni generali e non controllate con «risultati parziali, dettagliati e verificabili». «La metafisica e la teologia» si dice nel “manifesto programmatico” «credono, ingannandosi, che le loro proposizioni dicano qualcosa o che denotino uno stato di cose. L'analisi, tuttavia, mostra che queste proposizioni non dicono niente, ma esprimono semplicemente un certo stato d'animo. L'espressione di tali sentimenti verso la vita può essere una cosa importante, ma il modo più appropriato per far ciò è l'arte, la poesia lirica o la musica. E pericoloso invece scegliere la forma linguistica di una teoria, perché viene simulato un contenuto teorico dove non esiste affatto.»

La “tesi fondamentale” dell'empirismo logico – così si esprime il “manifesto” del 1929 – è l'esclusione, già espressa da Wittgenstein, della possibilità di una conoscenza sintetica *a priori*, che presuma stabilire nessi necessari tra stati di cose diversi. Infatti gli elementi dell'esperienza sono isolati gli uni dagli altri, e quindi non possono

essere sussunti all'interno di una sintesi *a priori* che li unisca tra loro (come nel criticismo kantiano) o li unisca a una realtà trascendente (come nella metafisica).

E d'altra parte l'empirismo logico concepisce gli elementi dell'esperienza come isolati, perché anche questa posizione filosofica respira il clima generale di rifiuto di ogni *epistème* che è proprio di tutto il pensiero contemporaneo: l'empirismo logico dice di essere «vicino alla vita presente», mentre la metafisica impedisce il «consapevole riconoscimento della vita», impedisce cioè di «trasformare razionalmente l'ordine economico e sociale», impedisce dunque il divenire.

L'obiettivo di realizzare la "scienza unificata", cioè l'unificazione dell'unico tipo di conoscenza in cui emerge il senso del mondo, va perseguito riconducendo tutte le proposizioni e tutti i concetti della scienza ad altri concetti, fino a quelli che, da ultimo, si riferiscono direttamente al dato. Questa riduzione di tutti i concetti al dato immediato è una tesi classica dell'empirismo, ma è Carnap ad aver tentato in modo concreto e dettagliato di effettuare tale riduzione, dando vita, in clima positivistico, a qualcosa di analogo all'unificazione del sapere tentata da Hegel in clima idealistico (cfr. *La filosofia II*, cap. XXIII).

Il "sistema di costituzione" di Carnap è un "albero genealogico dei concetti", un "sistema di derivazione" che applica agli oggetti concreti la teoria russelliana dei tipi, ma che, associandosi a Wittgenstein, rifiuta la tesi di Russell che certi asserti della "logica intensionale" non sono traducibili in asserti della "logica estensionale".

In proposito, Carnap sviluppa la distinzione di Frege tra "senso" e "significato" dei segni (il senso è la rappresentazione soggettiva suscitata dal segno di un oggetto; il significato è l'oggetto stesso), e pone il "senso" come contenuto degli asserti "intensionali" e il "significato" come contenuto degli asserti "estensionali". In altri termini, il sistema di costituzione prescinde dalle rappresentazioni soggettive che si possono avere intorno agli oggetti e considera esclusivamente la struttura, cioè l'insieme delle proprietà formali degli oggetti. In linea di principio, ogni asserto scientifico ha come contenuto la struttura degli oggetti, e in ciò risiede la ragione del carattere intersoggettivo della scienza. Solo la ricostruzione della *struttura* degli oggetti consente cioè alla scienza di uscire dalla soggettività dei dati vissuti, che sono diversi per ogni soggetto umano, e di presentarsi come sapere intersoggettivo.

Il sistema di costituzione ha appunto il compito di mostrare l'ordinamento unitario e intersoggettivo del sapere umano. Tale sistema è un "sistema di derivazione" che (ampliando l'applicazione della teoria dei tipi di Russell) assume come elementi fondamentali i

dati vissuti (*Erlebnisse*) elementari e su questa base definisce, nell'ordine, gli "oggetti psichici propri", gli "oggetti fisici", gli "oggetti psichici altrui" e gli "oggetti spirituali".

La conoscenza degli oggetti spirituali, ossia delle formazioni e dei processi culturali, è cioè riducibile alla conoscenza dei processi psichici che si producono nei portatori dei processi culturali e spirituali considerati (il che non vuol dire che gli oggetti spirituali siano "composti da oggetti psichici"); la conoscenza dei processi psichici altrui è riconducibile alla conoscenza degli oggetti fisici in cui consistono il comportamento altrui e gli oggetti prodotti nella realtà storica da tale comportamento; e infine la conoscenza degli oggetti fisici è riconducibile agli oggetti della mia esperienza, perché la conoscenza di tali oggetti dipende dalla conoscenza delle mie percezioni, le quali sono le prime formazioni ottenute ponendo in relazione tra loro i dati vissuti elementari.

Ma qui importa soprattutto richiamare che il "sistema di costituzione" proposto da Carnap non intende essere l'unica sistemazione possibile dei concetti scientifici: sono possibili altri itinerari ed è possibile scegliere come base del sistema altri aspetti o elementi, e altre relazioni dell'esperienza. In ogni caso, tutte le proposizioni delle scienze della natura e delle scienze dello spirito sono elaborazioni e coordinazioni più o meno complesse del dato immediato dell'esperienza. In questa direzione si era già mosso Wittgenstein, con la tesi che tutte le proposizioni sono "funzioni di verità" delle proposizioni elementari, ossia delle proposizioni che raffigurano gli elementi originari dell'esperienza – "funzioni di verità", nel senso attribuito a questa espressione dalla logica simbolica; nel senso cioè che la verità o falsità di una proposizione complessa dipende (cioè è "funzione") dalla verità o falsità delle proposizioni da cui tale proposizione è composta. E per Wittgenstein le proposizioni elementari sono i componenti ultimi di tutte le proposizioni complesse.

10. Dall'empirismo al convenzionalismo

Senonché, nel suo sviluppo, il neopositivismo si rende conto che il riferimento delle proposizioni della scienza al dato extralinguistico dell'esperienza, lungi dal favorire, finisce col rendere impossibile l'intersoggettività della scienza. È vero che gli uomini vanno d'accordo quando parlano di oggetti empirici, ma l'intersoggettività della scienza risiede in quel parlare, cioè nel linguaggio, e non nei dati vissuti (cui il linguaggio intende riferirsi), che sono inevitabilmente *i miei* dati vissuti e che quindi costituiscono una dimensione privata e soggettiva. Se l'esperienza, sulla cui base si verificano e prendono significato le proposizioni, è sempre la mia esperienza, il sistema di conoscenze che in questo modo si ottiene è sempre, nonostante ogni intenzione in

senso contrario, la mia personale, individuale costruzione del sapere. Non si ripete in questo modo uno degli inconvenienti più gravi della metafisica? Non dev'essere, infatti, la scienza un sapere pubblico, controllabile e valido per tutti gli uomini?

Questa evoluzione dell'empirismo logico vede schierati, da una parte, Schlick e in un primo tempo Carnap, che tengono ferma l'impostazione empiristica ereditata da Russell e da Wittgenstein; dall'altra parte Neurath e Karl Popper (cfr. §13), seguiti in un secondo tempo da Carnap. Questo secondo gruppo di filosofi sviluppa il neopositivismo verso una teoria "convenzionalistica" in cui viene negato il valore di verità assoluta non solo alle proposizioni della scienza, ma anche (secondo quanto era già avvenuto in Nietzsche e nel pragmatismo) alle proposizioni che si riferiscono al dato immediato dell'esperienza.

Se infatti queste ultime proposizioni avessero un valore di verità assoluta, come sostengono Schlick e il primo Carnap, e se l'esperienza alla quale deve essere ricondotto tutto il sapere scientifico è la mia esperienza, allora, sulla base della incontrovertibilità delle mie esperienze, io potrei pretendere di negare non solo ogni sapere altrui, ma lo stesso sapere scientifico, qualora esso si presentasse in contrasto con ciò che è direttamente sperimentato da me. In questo modo, la scienza e la sua capacità di trasformare il mondo – la scienza come coefficiente del divenire del mondo – verrebbero daccapo subordinate a un principio immutabile (e dunque epistemico): l'assolutezza delle proposizioni che si riferiscono al dato.

Nella sua evoluzione, il neopositivismo perviene alla negazione di questa assolutezza (e quindi spinge ancora più a fondo il processo di dissolvimento dell'*epistémè*). Naturalmente, nella prima fase del neopositivismo, le proposizioni che esprimono immediatamente l'esperienza hanno un valore di verità assoluta nel senso che esse sono (nella terminologia kantiana) proposizioni sintetiche *a posteriori*, proposizioni cioè che sono vere *sino a che, nella misura in cui* il fatto da esse espresso esiste. La filosofia tradizionale sa bene che la loro verità è contingente (è vero che ora sono seduto, ma un'ora fa non era vero e tra un po' non lo sarà daccapo più), ma all'interno di questa contingenza attribuisce loro un valore di verità assoluta (è assolutamente vero che ora sono seduto). È appunto questo valore di verità assoluta che ora viene messo in questione nello sviluppo del neopositivismo.

Neurath, seguito da Carnap e da Popper, mette in evidenza che la base del linguaggio intersoggettivo della scienza deve essere stabilita all'interno di tale linguaggio e non nella realtà extralinguistica dell'esperienza.

Questo, ovviamente, non significa che l'esperienza non esiste; anzi,

come base della scienza intersoggettiva è opportuno assumere le proposizioni che si riferiscono al dato immediato dell'esperienza. Ma l'opportunità di tale assunzione non è data dal fatto che queste proposizioni corrispondono all'esperienza (che è sempre soggettiva), ma dal fatto che tali proposizioni sono quelle che più di ogni altra raccolgono il consenso degli uomini e di coloro, gli scienziati, che tra gli uomini godono di un particolare credito come osservatori dell'esperienza.

11. Carattere non assoluto delle proposizioni riferentisi all'esperienza

Queste proposizioni ("enunciati di osservazioni", "proposizioni protocollari") sono, come ogni altra proposizione, fatti fisici, cioè segni sulla carta, suoni, ecc., e quindi non possono esibire la garanzia della loro validità assoluta. Chi ci assicura che una qualsiasi proposizione del linguaggio che parla di dati immediati spaziotemporali dell'esperienza, corrisponda effettivamente a qualcosa che è stato osservato? E d'altra parte la scienza, in quanto vuol essere un sapere intersoggettivo, ha sempre a che fare con proposizioni di questo tipo. Le quali dunque non hanno alcun valore assoluto, ma sono a loro volta modificabili, rettificabili, precisabili e anche eliminabili e sostituibili con altre proposizioni.

In altri termini, mentre dal punto di vista di Wittgenstein e di Schlick il criterio in base al quale una proposizione viene eliminata dal sistema scientifico è l'accertamento che tale proposizione è in contraddizione con le proposizioni che si riferiscono immediatamente al dato, invece, dal punto di vista "convenzionalistico" inaugurato da Neurath, si deve dire che quando all'interno del sistema della scienza si produce una contraddizione tra una proposizione protocollare e un'altra proposizione, l'eliminazione della contraddizione non è a esito obbligato e cioè può avvenire sia eliminando dal sistema scientifico quest'altra proposizione, sia eliminando la stessa proposizione protocollare, che pertanto non gode più di alcun privilegio rispetto alle altre proposizioni della scienza. Non esiste infatti alcuna garanzia, come si è detto, che la serie di eventi fisici che costituiscono il carattere intersoggettivo del linguaggio rappresenti fedelmente l'esperienza. Di tale garanzia sono sprovvisti anche gli enunciati di osservazione che si riferiscono direttamente all'esperienza.

In tale situazione non rimane che chiarire il più possibile il margine di incertezza del linguaggio scientifico, pur sapendo che tale margine non potrà mai essere eliminato. Neurath e Carnap ritengono quindi più opportuna l'adozione del linguaggio della fisica – in ciò consiste il loro "fisicalismo" –, per esprimere non soltanto il campo di oggetti di cui tratta la fisica, ma l'intero campo di oggetti della scienza. Il che, per Carnap, significa assumere gli oggetti fisici come base del "sistema

di costituzione”.

Di *fatto* gli uomini tendono a trovarsi d'accordo quando parlano di rapporti e di oggetti spazio-temporali. E, di *fatto*, gli scienziati si trovano d'accordo sulle proposizioni di osservazione. Ma, appunto, è soltanto un *fatto*, con tutte le incertezze che accompagnano ogni fatto: tra un istante il fatto potrebbe cambiare e prodursi un disaccordo sulle stesse proposizioni di osservazione, oppure potrebbe riuscire vantaggioso, per il dominio scientifico della realtà, eliminare certi enunciati di osservazione.

Replicare, come Schlick, che i dati dell'esperienza e le proposizioni dell'esperienza sono innegabili – contrapporre cioè il principio della fenomenologia al principio dell'intersoggettività – diventa pertanto irrilevante, perché contro il carattere intersoggettivo dei successi pratici della scienza, il singolo individuo non può opporre la propria esperienza soggettiva e privata. L'oggettività del linguaggio scientifico non è la sua verità assoluta, ma la sua intersoggettività e la sua interna *coerenza*, che può essere ottenuta, si è visto, anche escludendo – qualora si produca in tale linguaggio una contraddizione – gli enunciati di osservazione. Si può dire che, per la scienza, il mondo è linguaggio, perché solo nel linguaggio è presente il carattere intersoggettivo del mondo scientifico. E il linguaggio è per eccellenza ciò che deve essere interpretato, e che quindi non può mai garantire la verità assoluta delle interpretazioni che di esso vengono date.

12. “Principio di tolleranza” e “giochi linguistici”

Mantenere, all'interno del linguaggio scientifico, certe proposizioni invece di altre è solo il risultato di una convenzione adottata per poter conseguire determinati scopi nel lavoro scientifico. Questa prospettiva “convenzionalistica”, che diventerà dominante nello sviluppo del neopositivismo, sarà estesa da Carnap anche alle proposizioni logiche. Ciò significa che non esiste una logica assoluta (come ritengono Frege, Russell e Wittgenstein), ma che esistono infinite logiche, ognuna delle quali può essere scelta in vista di certi scopi. In questa possibilità consiste il “principio di tolleranza”, formulato da Carnap.

In direzione analoga si sviluppa anche la riflessione di Wittgenstein, che rinuncia al primitivo progetto di controllare i linguaggi “natural” degli uomini mediante il linguaggio perfetto della logica, e assegna alla filosofia il compito di chiarire i problemi che sorgono dagli infiniti giochi linguistici in cui il linguaggio si trova originariamente spezzato e che la filosofia tenta vanamente di ridurre a unità e di depurare dalle sue imperfezioni.

Come in altri settori della filosofia contemporanea (si pensi ad esempio a Nietzsche), anche in Wittgenstein si rafforza la convinzione che il pregiudizio fondamentale è di voler riportare i problemi della vita di tutti i giorni a qualcosa di “profondo” che sarebbe compito

della filosofia portare alla luce: «Dobbiamo restare fermi alle cose del pensare quotidiano e non imboccare la strada sbagliata, dove ci sembra di dover descrivere estreme sottigliezze» mediante la filosofia.

Il divenire della vita umana ha così il suo centro nel linguaggio, che è vario, mutevole e la cui costruzione originaria, crede Wittgenstein, è del tutto autonoma rispetto alle sottigliezze della filosofia epistemico-metafisica. La filosofia autentica «è una battaglia contro l'incantamento del nostro intelletto per mezzo del nostro linguaggio». La metafisica è una malattia del linguaggio, che vuol essere un rimedio contro la minaccia del divenire della vita. Si tratta di guarire da questa malattia. Ma «non c'è un metodo della filosofia», come Wittgenstein riteneva in un primo tempo: per il “secondo” Wittgenstein «ci sono metodi; per così dire, differenti terapie», tante quanti sono i modi in cui si presenta la malattia del linguaggio. Non solo non esiste un rimedio unitario contro la minaccia del divenire, ma non è unitaria nemmeno la terapia contro questo “rimedio”.

13. *Crisi del principio di verificaione: Popper e l'epistemologia post-popperiana*

a) *Popper: l'asimmetria tra verificaione e falsificazione.* – Questo sviluppo del neopositivismo, che, nella direzione del “principio di tolleranza” di Carnap e della teoria dei “giochi linguistici” e della molteplicità delle “terapie” di Wittgenstein, smantella la pretesa degli enunciati di osservazione e della logica di valere come verità assolute, è rafforzato anche dalla progressiva consapevolezza, nell'ambito stesso del neopositivismo, che il “principio di verificaione” finisce col togliere di mezzo, come privi di senso, non solo gli enunciati metafisici, ma anche buona parte degli enunciati scientifici, leggi generali, ipotesi, teorie, la cui possibilità di essere ricondotti a enunciati di osservazione si presenta estremamente problematica. Nei successivi sviluppi della filosofia neopositivistica, cioè, il “principio di verificaione” non è tanto criticato perché se ne veda l'interna inconsistenza, ma perché si presenta a sua volta come un linguaggio epistemico che finisce col rendere impossibile il libero sviluppo della scienza e della sua capacità di trasformare il mondo.

Karl Popper (1902-1994; cfr. Nbb 5), rileva appunto che il compito dell'esperienza immediata non è quello di conferire senso alle proposizioni della filosofia e della scienza, e non è nemmeno quello di “verificarle” perché l'esperienza, che presenta sempre fatti particolari e individuali, non può mostrare la verità di proposizioni universali e generali, come quelle che filosofia e scienza intendono enunciare. L'esperienza può solo “falsificare” tali proposizioni; perché se una proposizione universale (ad esempio, «il sole tramonta tutti i giorni in certe regioni della terra») non può essere verificata da nessun numero, per quanto grande, di esempi (cioè tutti i tramonti che sono stati

constatati dagli uomini in quelle regioni), è invece sufficiente un solo fatto contrario, per mostrare la falsità di una proposizione universale.

L'*induzione*, dunque, perviene a conclusioni universali che non sono verità assolute e incontrovertibili (una circostanza, questa, che era già nota ad Aristotele), appunto perché, per quanto elevato sia il numero di casi in cui l'esperienza mostra che a un certo tipo di oggetti conviene una certa proprietà, è sempre possibile che l'esperienza venga a mostrare un caso in cui tale proprietà non conviene a un oggetto di quel tipo – è cioè sempre possibile che l'esperienza falsifichi la proposizione universale, induttivamente costruita, affermante che *tutti* gli oggetti di quel tipo hanno quella proprietà.

Né la scienza procede in base al metodo induttivo: le teorie scientifiche non sono ottenute induttivamente dall'esperienza, ma da ipotesi, "congetture", dalle quali sia possibile dedurre logicamente delle previsioni controllabili dall'esperienza (ad esempio, dall'ipotesi che l'acqua bolle a cento gradi è logicamente derivabile la previsione che questo campione d'acqua bollerà quando raggiungerà la temperatura di cento gradi): l'esperienza può falsificarle, falsificando così le ipotesi da cui esse sono dedotte, oppure può non falsificarle, nel qual caso esse non sono "verificate" ma "corroborate", cioè considerate valide fino a quando l'esperienza abbia a falsificarle.

In seguito all'*asimmetria* tra verifica e falsificazione (una proposizione universale può essere falsificata da un solo caso contrario, mentre nessun numero di casi non contrari, per quanto elevato, può verificarla) – un'asimmetria peraltro già nota a Bacone –, la scienza deve procedere "per congetture e confutazioni". La *critica razionale* consiste appunto nel sottoporre ogni congettura alla possibilità di essere confutata dall'esperienza. In questo modo, si deve dire che la metafisica non è scienza, non perché come credevano il primo Wittgenstein e i neopositivisti, essa sia priva di senso, ma perché le proposizioni metafisiche non possono per principio essere falsificate dall'esperienza (appunto perché si riferiscono a qualcosa che non appartiene all'esperienza).

Il discorso di Popper viene così a trovarsi in sintonia con la prospettiva kantiana: l'esperienza non precede la teoria (cioè l'apparato categoriale), ma è la teoria che rende possibile l'esperienza, perché ogni cosiddetto "fatto" e ogni cosiddetta "qualità sensibile" è un costrutto teorico e mai un puro dato. Il dato è sempre assunto all'interno di costrutti teorici, di "categorie", di interpretazioni. E, questo, il principio fatto valere potentemente da Nietzsche (cap. XI, § 6) – fermo restando che mentre in Kant il costrutto teorico-categoriale ha un valore epistemico, nel discorso di Popper esso è una congettura che può essere completamente rifiutata sulla base dell'esperienza. La verità è solo un ideale regolativo.

Su questa base Popper respinge anche ogni concezione che, come il marxismo, si illude di conoscere le leggi necessarie dello sviluppo storico e il significato globale della storia. Tale significato non esiste e quindi non esiste nemmeno la possibilità di una rivoluzione globale. Anche in campo sociale, sono possibili solo trasformazioni parziali (“ingegneria sociale gradualistica”), operate in base al metodo che è proprio della scienza: per tentativi ed errori – dove i tentativi sono le ipotesi che vengono poste al vaglio della critica razionale, e gli errori sono queste stesse ipotesi quando, poste così al vaglio, vengono smentite dall’esperienza.

“Società chiusa” è ogni forma di società regolata da norme ritenute imm modificabili. Ogni tipo di totalitarismo (di destra o di sinistra) è per Popper una forma di società chiusa. “Società aperta” è invece la società che sottopone al vaglio della critica razionale tutte le norme da cui essa si fa guidare. Società aperta è quindi la società democratica di tipo occidentale.

La società totalitaria si propone di realizzare lo Stato perfetto e la felicità, così come le filosofie assolutistiche (epistemiche) si propongono di conoscere la verità definitiva e immutabile. La società democratica si propone invece di liberare il più possibile l’uomo dal dolore, così come la critica razionale si propone di liberarsi il più possibile dagli errori contenuti nelle nostre congetture. Anche in Popper la critica dell’*epistème* ha come corrispettivo la critica del totalitarismo; la difesa del carattere ipotetico della conoscenza umana ha come corrispettivo la difesa del carattere democratico della società. Il rimedio contro il dolore del divenire umano è la critica razionale, che agisce nello stesso modo nel campo del sapere e nel campo sociale.

La coscienza della solidarietà tra sapere scientifico e democrazia è tuttavia già in atto da tempo nella cultura occidentale: soprattutto nello sviluppo del marxismo, tra l’Ottocento e il Novecento, in direzione della socialdemocrazia (cfr. cap. XXI) – uno sviluppo che contribuisce a formare lo sfondo culturale del neopositivismo e in generale delle forme di pensiero che vedono nella conoscenza scientifica l’atteggiamento autenticamente progressista dell’uomo moderno.

b) *Lakatos, Kuhn, Feyerabend*. – La posizione di Popper è stata sviluppata da Imre Lakatos (1922-1974), Thomas S. Kuhn (n. 1922) e Paul K. Feyerabend (1924-1994) (cfr. Nbb 6). La direzione delle loro indagini è quella di Popper, ma (con una mossa che ormai abbiamo avuto modo più volte di riscontrare) tende a vedere nell’epistemologia di Popper la permanenza di quell’*epistème* dalla quale essa vorrebbe radicalmente liberarsi.

Lakatos rileva che non solo non esiste una verifica

incontrovertibile delle teorie scientifiche, ma che nemmeno la loro falsificazione può avere un valore infallibile e definitivo. (E in effetti, se la verità definitiva non esiste, non può essere una verità definitiva nemmeno l'accertamento dell'errore.) Questo significa non solo che una teoria scientifica non è mai definitivamente confutata (e su questo punto anche Popper può essere d'accordo), ma, anche, che l'esperienza non è più il banco di prova delle teorie e delle ipotesi scientifiche. Infatti, se nessuna teoria ha un valore di verità assoluto e se anche i fatti empirici che dovrebbero confermarle o falsificarle sono a loro volta, come si è visto sopra, formazioni teoriche, il problema del rapporto teoria-esperienza diventa il problema dei motivi che fanno prevalere una teoria su un'altra – tenuto conto anche della circostanza che uno stesso fatto si presenta diverso quando è assunto all'interno di interpretazioni teoriche diverse.

Il motivo per il quale le teorie scientifiche sono tenute in vita e sono rifiutate, non è dunque dovuto alla critica razionale incentrata sul rapporto teoria-esperienza, ma è costituito da ultimo da una decisione metodologica, dovuta a spinte di carattere storico, psicologico, economico-politico, sociale, ideologico che il metodo critico non può controllare.

Kuhn spinge ancora più a fondo questo discorso, e giunge a sostenere il carattere dogmatico e acritico della decisione che sta alla base della scelta o del rifiuto delle teorie e delle pratiche scientifiche. "Scienza normale" è quella praticata lungo il periodo storico in cui la teoria e le pratiche scientifiche che si è deciso di tener ferme valgono come "paradigma" e modello dell'attività scientifica. Quando questa adeguazione al paradigma va in crisi, la scienza entra in una fase rivoluzionaria che si conclude con la scelta di un nuovo paradigma.

La scienza è così un succedersi di rivoluzioni scientifiche, che dunque non sono imputabili all'adozione e alla pratica sempre più rigorosa del metodo scientifico, ma a un insieme di circostanze sociali e psicologiche, di volta in volta diverse e identificabili in base all'indagine storica. La storia della scienza (l'indagine storica sulla scienza), non l'uso storico del metodo scientifico, è in grado di spiegare lo sviluppo della scienza.

Ci si può spiegare quindi come P.K. Feyerabend possa sostenere che «non esiste alcun metodo scientifico», al quale la scienza si sia attenuta: a suo avviso è possibile mostrare che lungo la storia della scienza ogni norma metodica è stata violata. L'unico modo per salvare lo sviluppo della scienza è l'"anarchismo metodologico", la rinuncia cioè a fissare per essa un metodo che, come ancora accade nella prospettiva di Popper, pretenda valere come definitivo e imm modificabile.

In questa prospettiva, il rifiuto dell'*epistème* diventa rifiuto che un

metodo scientifico, storicamente costituitosi, possa pretendere di valere come *il* metodo della scienza.

Si può dire pertanto che come il divenire del mondo esige la distruzione dell'*epistème*, così il divenire della scienza esige la distruzione della pretesa che la configurazione assunta dalla scienza negli ultimi secoli divenga la regola eterna del suo sviluppo.

Lo sviluppo del neopositivismo conduce pertanto a una prospettiva *storicistica*, che non vede più nella scienza la forma suprema del sapere umano – come Popper pur sempre ritiene, nonostante la convinzione che essa sia *dóxa* e non *epistème* – ma come una forma di conoscenza tra le altre – l'arte, la religione, e persino la metafisica –, alle quali viene riconosciuto un valore non inferiore a quello della scienza (e che comunque non è il valore epistemico delle verità definitive e incontrovertibili).

Sono temi, questi della storicità e del condizionamento sociale del sapere scientifico, riscontrabili anche in posizioni filosofiche di diversa derivazione, come ad esempio nel neomarxismo, nella scuola di Francoforte (cfr. cap. XXI, § 5), nella epistemologia di Gaston Bachelard (1884-1962), che inoltre intende la filosofia come essenzialmente legata allo sviluppo storico della scienza e quindi come sempre aperta all'imprevedibilità del divenire.

Ma sono temi, quelli dibattuti dai post-popperiani, che soprattutto risentono della filosofia del “secondo Wittgenstein”, nella quale egli si allontana dall'impostazione della sua prima opera, il *Tractatus logico-philosophicus*, e compiendo un percorso analogo a quello seguito dallo sviluppo del neopositivismo, pone in primo piano il carattere pragmatico del linguaggio (il carattere cioè per il quale il linguaggio non è solo rispecchiamento della realtà, ma *azione*), il condizionamento storico-antropologico e vitale di ogni forma linguistica (di qui l'importanza del linguaggio quotidiano) e quindi l'impossibilità di una formulazione definitiva di una logica del linguaggio. Sulla filosofia del “secondo Wittgenstein” si è sviluppata, in modo del tutto esplicito e consapevole, la filosofia analitica (cfr. Nbb 2) inglese – Gilbert Ryle (1900-1976), John Austin (1911-1960), Peter F. Strawson (n. 1919).

14. *Permanenza dell'atteggiamento antimetafisico*

Lo sviluppo del neopositivismo, dunque, è insieme la crisi del principio di verifica, cioè del tentativo di conferire, mediante tale principio, un valore incontrovertibile al rifiuto della metafisica: delimitando l'area degli asserti forniti di senso, includendo in quest'area solo gli asserti scientifici, riconducibili al dato immediato, ed escludendo come privi di senso tutti gli asserti della metafisica, della teologia e buona parte di quelli filosofici.

Lo stesso neopositivismo si rende conto che il principio di

verificazione non è empiricamente verificabile, ed è dunque esso stesso un principio metafisico. Tuttavia, nonostante la crisi di questo tentativo radicale di far coincidere l'area del senso con l'area della scienza moderna, gli sviluppi del neopositivismo – “filosofia analitica”, “filosofia del linguaggio” – continuano a evitare il discorso metafisico-epistemico, se non altro in forza di un atteggiamento metodico che tende a identificare la conoscenza con la conoscenza scientifica, o col tipo di conoscenza che è presente nella vita quotidiana; e la conoscenza scientifica con la conoscenza di problemi e di soluzioni *particolari*, che cioè riguardano settori limitati, parziali, dell'esperienza.

Permane cioè la convinzione – in quell'ampio settore della filosofia contemporanea che è costituito non soltanto dagli sviluppi del neopositivismo, ma anche da quelli del pragmatismo e dello storicismo – che i problemi autentici sono quelli in cui gli uomini si imbattono nella vita di tutti i giorni, e che il compito della filosofia sia soprattutto quello di eliminare la filosofia stessa, in quanto dottrina avente un contenuto proprio, e quello di chiarire il significato del linguaggio effettivamente usato dagli uomini e in cui i problemi prendono forma.

La filosofia, dunque, come celebrazione della “superficialità” della vita comune («Nella scienza non vi sono profondità, tutto è superficie» dice il neopositivista), di contro alla “profondità” dei problemi filosofico-metafisici. Ed è chiaro che non si tratta di una celebrazione superficiale della superficialità, ma della volontà di liberare fino in fondo la vita dell'uomo dal controllo della cultura e dell'organizzazione sociale metafisico-teologico-religiosa. In questa celebrazione non superficiale della superficie il pensiero di Nietzsche è consonante, sia pure in un diverso contesto, con il neopositivismo.

Ma nella filosofia contemporanea, stiamo vedendo, è presente anche un diverso e opposto atteggiamento, che pur concordando nell'esigenza di lasciarsi alle spalle ogni forma di metafisica e di *epistème*, mette tuttavia in rilievo che il senso dell'esistenza dell'uomo non può ridursi ai problemi della vita quotidiana, la cui soluzione è data in linea di principio dalle scienze moderne della natura e della società. La scienza e la vita quotidiana sono anzi esse stesse qualcosa che deve essere messo in questione. A questo atteggiamento, a cui appartiene la fenomenologia, oltre alle varie forme di neoidealismo, neocriticismo e neomarxismo appartiene anche l'*esistenzialismo*.

Ma, stiamo anche vedendo, la contrapposizione tra questi due atteggiamenti di fondo della filosofia contemporanea avviene su un terreno comune: l'esigenza di stabilire la configurazione autentica del divenire dell'uomo, ossia della dimensione che deve essere liberata dalle forme epistemiche della tradizione occidentale.

Note bio-bibliografiche

1. Alcuni importanti scritti di **autori neopositivisti** sono tradotti in AA.VV., *Il neoempirismo*, a cura di A. Pasquinelli, Utet, Torino 1969; AA.VV., *Neopositivismo e unità della scienza*, a cura di O. Peduzzi, Bompiani, Milano 1973; AA.VV., *Neoempirismo logico, semiotica e filosofia analitica*, a cura di N. Tempini, La Scuola, Brescia 1976; AA.VV., *La struttura logica del linguaggio*, Bompiani, Milano 1978.

Sul neopositivismo: D. Antiseri, *Dal neopositivismo alla filosofia analitica*, Abete, Roma 1966; F. Barone, *Il neopositivismo logico*, Laterza, Roma-Bari 1977, 2 voll.; H. Feigl, *Il Circolo di Vienna e l'avvenire dell'empirismo logico*, tr. it., Armando, Roma 1980; Id., *Il Circolo di Vienna in America*, tr. it., Armando, Roma 1980; A. Gargani (a cura di), *Il Circolo di Vienna*, Longo, Ravenna 1984; L. Lentini-E. Severino, *Il Circolo di Vienna*, in AA.VV., *Questioni di storiografia filosofica*, La Scuola, Brescia 1978, vol. IV, pp. 718-796; M. Trinchero, *Il neopositivismo logico*, Loescher, Torino 1978; J.R. Weinberg, *Introduzione al positivismo logico*, tr. it., Einaudi, Torino 1975. Più in generale, sull'epistemologia contemporanea: D. Antiseri, *La filosofia del linguaggio. Metodi, problemi e teorie*, Morcelliana, Brescia 1973; A.J. Ayer, *La filosofia del '900*, tr. it., Laterza, Roma-Bari 1983; G. Giorello, *Filosofia della scienza e storia della scienza nella cultura di lingua inglese*, in L. Geymonat, *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, Garzanti, Milano 1976, vol. VII, pp. 190-298 e 777-783; Id., "Introduzione", in AA.VV., *Critica e crescita della conoscenza*, tr. it., Feltrinelli, Milano 1980, pp. 7-63; L. Lentini, "Epistemologia", in AA.VV., *Gli strumenti del sapere contemporaneo*, Utet, Torino 1985, vol. I, pp. 225-261; Id., *Scienza e filosofia della scienza tra la seconda metà dell'Ottocento e il primo Novecento*, in *Filosofia. Storia del pensiero occidentale*, diretta da E. Severino, Curcio, Roma 1986-1988, vol. VI, pp. 1485-1517; E. Severino, *Legge e caso*, Adelphi, Milano 1979; L. Tarca, *Scienza e linguaggio nel XX secolo*, in *Filosofia. Storia del pensiero occidentale*, cit., vol. VI, pp. 1608-1641.

2. Lo scienziato e filosofo della scienza **Ernst Mach**, fondatore dell'*empiriocriticismo* ed ispiratore di molte delle tesi tipiche del neopositivismo, scrisse numerose opere. Tra le principali: *L'analisi delle sensazioni* (1866), *La meccanica nel suo sviluppo storico critico* (1883), *Conoscenza ed errore* (1905).

Su Mach: A. D'Elia, *E. Mach*, La Nuova Italia, Firenze 1971; F. Adler, *E. Mach e il materialismo*, tr. it., Armando, Roma 1978; G. Boniolo, *Mach e Einstein*, Armando, Roma 1988.

3. **Ludwig Wittgenstein** nacque a Vienna il 26 aprile 1889. Compì studi universitari di ingegneria e ricerche aeronautiche, che lo spinsero ad interessarsi alla matematica e al problema dei suoi fondamenti. Fu, in particolare, la lettura dei *Principia Mathematica* di Russell ad indurlo a dedicarsi a tempo pieno agli studi logico-matematici. Nel 1912 si iscrisse all'Università di Cambridge. Dopo aver preso parte al primo conflitto mondiale, Wittgenstein ottenne il diploma di maestro, e insegnò per qualche tempo nelle scuole elementari. Nel frattempo aveva scritto quella che resta la sua opera fondamentale, il *Tractatus logico-philosophicus*, che però trovava difficoltà a pubblicare: il libro uscì solo nel 1921, in tedesco, grazie all'interessamento di Russell, che vi antepose un'importante introduzione (l'anno dopo il libro uscirà anche in inglese). Nel 1926 pubblicò un *Dizionario per le scuole elementari*. Messo sotto accusa per i suoi metodi di insegnamento, Wittgenstein venne processato e assolto. Tuttavia, deluso dall'esperienza, si dimise dall'incarico e si trasferì come giardiniere in un convento nei pressi di Vienna. Nel 1927 conobbe Schlick (fondatore del Circolo di Vienna) e iniziò una serie di incontri e discussioni con alcuni esponenti del neopositivismo. Nel 1929 fece ritorno a Cambridge, dove presentò il suo *Tractatus* come tesi di laurea e dove, l'anno seguente, iniziò ad insegnare al Trinity College. Ancora nel 1929 pubblicò l'articolo *Alcune osservazioni sulla forma logica* (uno dei pochissimi scritti, oltre al *Tractatus*, pubblicati in vita: la gran massa dei manoscritti di Wittgenstein fu pubblicata infatti solo dopo la sua morte, anche se parte di essi era già circolata in forma privata tra allievi e amici). Morì il 29 aprile 1951.

Principali traduzioni italiane: *Tractatus logico-philosophicus*, con testo originale a fronte, a cura di A.G. Conte, Einaudi, Torino 1989 (comprende anche l'introduzione di Russell e gli altri scritti pubblicati da Wittgenstein vivente; la traduzione precedente, curata dallo stesso Conte, comprendeva invece, oltre al *Tractatus*, la traduzione dei *Quaderni 1914-1916*, Einaudi, Torino 1974); *Dizionario per le scuole elementari*, a cura di D. Antiseri, Armando, Roma 1978; *Osservazioni filosofiche*, a cura di M. Rosso, Einaudi, Torino 1981; *Libro blu e Libro marrone*, con una introduzione di A. Gargani, a cura di A.G. Conte, Einaudi, Torino 1983; *Ricerche filosofiche*, a cura di M. Trinchero, Einaudi, Torino 1974; *Osservazioni sopra i fondamenti della*

matematica, a cura di M. Trinchèrò, Einaudi, Torino 1979; *Della certezza*, con una introduzione di A. Gargani, a cura di M. Trinchèrò, Einaudi, Torino 1978; *Osservazioni sui colori*, con una introduzione di A. Gargani, a cura di M. Trinchèrò, Einaudi, Torino 1982; *Pensieri diversi*, a cura di M. Ranchetti, Adelphi, Milano 1980; *Zettel*, a cura di M. Trinchèrò, Einaudi, Torino 1986; *Lezioni e conversazioni*, a cura di M. Ranchetti, Adelphi, Milano 1967; *Lezioni sui fondamenti della matematica*, a cura di E. Picardi, Boringhieri, Torino 1982; *Diari segreti*, a cura di A. Gargani, Laterza, Roma-Bari 1987; *Osservazioni sulla filosofia della psicologia*, a cura di R. De Monticelli, Adelphi, Milano 1990.

Su Wittgenstein: N. Malcolm, *Ludwig Wittgenstein* [1958], tr. it., Bompiani, Milano 1964; G.E.M. Anscombe, *Introduzione al "Tractatus" di Wittgenstein* [1959], tr. it., Ubaldini, Roma 1966; F. Parak, *Wittgenstein prigioniero a Cassino* [1969], tr. it., Armando, Roma 1978; D. Marconi, *Il mito del linguaggio scientifico. Studio su Wittgenstein*, Mursia, Milano 1971; Id., *L'eredità di Wittgenstein*, Laterza, Roma-Bari 1987; W.W. Bartley, *Wittgenstein maestro di scuola elementare* [1973], tr. it., Armando, Roma 1974; A. Gargani, *Introduzione a Wittgenstein* [1973], Laterza, Roma-Bari 1984; G. Piana, *Interpretazione del "Tractatus" di Wittgenstein*, Il Saggiatore, Milano 1973; M. Sbisà, *Che cosa ha veramente detto Wittgenstein*, Ubaldini, Roma 1975; G. Frongia, *Guida alla letteratura su Wittgenstein. Storia e analisi della critica*, Argalia, Urbino 1981; I. Valent, *La forma del linguaggio. Studio sul "Tractatus logico-philosophicus"*, Francisci, Abano Terme 1983; Id., *Invito al pensiero di Wittgenstein*, Mursia, Milano 1989; A. Ayer, *Wittgenstein* [1985], tr. it., Laterza, Roma-Bari 1986; L. Perissinotto, *Wittgenstein. Linguaggio soggetto mondo*, Francisci, Abano Terme 1985; L. Tarca, *Il linguaggio sub specie aeterni*, Francisci, Abano Terme 1986; M.B.

Hintikka-J. Hintikka, *Indagine su Wittgenstein*, tr. it., Il Mulino, Bologna 1990; B. McGuinness, *Wittgenstein. Il giovane Ludwig. 1889-1921*, tr. it., Il Saggiatore, Milano 1990. Si vedano anche i fascicoli monografici di "Nuova Corrente", 1977, 72-73, interamente dedicati a Wittgenstein.

4. Oltre alle opere generali citate (n. 1.), diamo qui di seguito alcune indicazioni più specifiche sui singoli filosofi del **Circolo di Vienna**.

1) La traduzione italiana del "manifesto" programmatico del Circolo di Vienna si legge in H. Hahn-O. Neurath-R. Carnap, *La concezione scientifica del mondo*, a cura di A. Pasquinelli, Laterza, Roma-Bari 1979.

Di esso esiste anche un'altra traduzione (condotta non sull'originale tedesco, ma sulla traduzione inglese pubblicata alle pp. 299-318 di O. Neurath, *Empiricism and Sociology*, Reidei Publishing Co., Dordrecht-Boston 1973) a cura di L. Lentini ed E. Severino, in *Questioni di storiografia filosofica*, La Scuola, Brescia 1978, vol. IV, pp. 738-753.

2) Moritz Schlick, fondatore del Circolo di Vienna, si laureò con il fisico Max Planck (1858-1947) e fu docente di fisica (Università di Kiel) e di filosofia delle scienze induttive (Università di Vienna). A Vienna, appunto, raccolse intorno a sé e al proprio programma epistemologico quel gruppo di intellettuali dagli incontri con i quali prenderà vita il Circolo. Morì, assassinato da uno studente sulla scalinata dell'università, il 22 giugno 1936. Tra i suoi scritti: *L'essenza della verità nella logica moderna* (1910), *Il significato filosofico del principio di relatività* (1915), *Spazio e tempo nella fisica contemporanea* (1917), *Teoria generale della conoscenza* (1918), *La causalità nella fisica contemporanea* (1931), *Legge e probabilità* (1935), *Teoria dei quanti e conoscibilità della natura* (1937, postumo).

Saggi di Schlick sono tradotti in *Il neoempirismo*, a cura di A. Pasquinelli, Utet, Torino 1969, e in *Tra realismo e neopositivismo*, Il Mulino, Bologna 1974. Cfr. inoltre: *Sul fondamento della conoscenza*, a cura di E. Severino, La Scuola, Brescia 1966, 19834; *Problemi di etica e aforismi*, a cura di A.I. Piussi, Pàtron, Bologna 1970; *Spazio e tempo nella fisica contemporanea*, Bibliopolis, Napoli 1983; *Teoria generale della conoscenza*, a cura di E. Palombi, Angeli, Milano 1986; *Torma e contenuto*, a cura di P. Panini, Boringhieri, Torino 1987.

Su Schlick: F. Barone, *L'empirismo logico di M. Schlick*, in "Rivista critica di storia della filosofia", IX, 1954, pp. 367-386; P. Chiodi, *M. Schlick*, in "Rivista di filosofia", XLV, 1954, pp. 26-35; E. Severino, "Introduzione" a M. Schlick, *Sul fondamento della conoscenza*, cit., pp. V-XXVI; C. Tonna, *La situazione conoscitiva nell'"Allgemeine Erkenntnislehre" di M. Schlick*, in "Filosofia", XXV, 1974, pp. 233-252; P. Panini, "Introduzione" a M. Schlick, *Forma e contenuto*, cit., pp. 9-44.

3) Rudolf Carnap fu allievo di Frege all'Università di Jena. Un suo scritto del 1928, *La costruzione logica del mondo*, fu – insieme al *Tractatus* di Wittgenstein – il testo fondamentale della prima fase del neopositivismo. Nel 1930 fondò e diresse, insieme a Reichenbach, la rivista "*Erkenntnis*" ("Conoscenza"). Nel 1935 si trasferì negli Stati Uniti. Tra gli altri suoi

scritti: *La sintassi logica del linguaggio* (1934), *Controllabilità e significatività* (1936-1937), *Introduzione alla semantica* (1942), *Formalizzazione della logica* (1943), *Significato e necessità* (1947), *I fondamenti logici della probabilità* (1950).

Principali traduzioni italiane: *Fondamenti di logica e matematica*, a cura di G. Preti, Paravia, Torino 1956; *Sintassi logica del linguaggio*, a cura di A. Pasquinelli, Silva, Milano 1961; *La filosofia della scienza*, antologia a cura di A. Crescini, La Scuola, Brescia 1964; *La costruzione logica del mondo*, a cura di E. Severino, Fabbri, Milano 1966; *I fondamenti filosofici della fisica*, a cura di C. Mangione, Il Saggiatore, Milano 1971; *Analiticità, significanza, induzione*, antologia a cura di A. Meotti e A. Mondadori, Il Mulino, Bologna 1971; *Introduzione alla logica simbolica*, a cura di M. Trinchero e A. Pasquinelli, La Nuova Italia, Firenze 1976; *Significato e necessità*, a cura di A. Berrà e A. Pasquinelli, La Nuova Italia, Firenze 1976. Alcuni suoi saggi sono tradotti in *Il neoempirismo*, cit., pp. 491-652.

Su Carnap: F. Barone, *Rudolf Carnap*, Edizioni di Filosofia, Torino 1953; A. Pasquinelli, *Introduzione a Carnap*, Laterza, Bari 1972; AA.VV., *La filosofia di Carnap*, a cura di P.A. Schilpp, tr. it., Il Saggiatore, Milano 1974, 2 voll.; E. Severino, *Legge e caso*, Adelphi, Milano 1978, pp. 65-147.

4) Otto Neurath studiò a Vienna e Berlino. Dopo la sua attività all'interno del Circolo di Vienna Neurath si trasferì in Olanda (1934) e, successivamente, in Inghilterra (1940). Fu l'ideatore della *Enciclopedia universale della scienza unificata*, che diresse insieme a Carnap e a Morris e che venne pubblicata dal 1938 in avanti. Tra i suoi scritti: *Sociologia empirica* (1931), *Fiscalismo* (1931), *L'uomo in formazione* (1939), *Fondamenti della scienza sociale* (1944).

Principali traduzioni italiane: *Sociologia e neopositivismo*, a cura di G. Statera, Ubaldini, Roma 1968; *Il Circolo di Vienna e l'avvenire dell'empirismo logico*, a cura di A. Zucconi, Armando, Roma 1977. Alcuni dei capitoli principali dell'*Enciclopedia* sono tradotti in AA.VV., *Neopositivismo e unità della scienza*, Bompiani, Milano 1958.

Su Neurath: G. Statera, *Logica, linguaggio e sociologia. Studio su O. Neurath e il positivismo*, Taylor, Torino 1967; D. Zolo, *Scienza e politica in O. Neurath*, Feltrinelli, Milano 1986.

5) Notizie e indicazioni bibliografiche su tutti i neopositivistici, viennesi e non, si trovano in F. Barone, *Il neopositivismo logico*, Laterza, Roma-Bari 1977, vol. II, pp. 670-712.

5. Karl Popper nacque il 28 luglio 1902 a Vienna. Abbandonata la scuola pubblica nel 1918, proseguì da solo i suoi studi e si iscrisse all'Università di Vienna dove studiò diverse materie sia umanistiche che scientifiche. Contemporaneamente lavorò presso la clinica dello psicoanalista Alfred Adler (cfr. cap. XXIII, § 4, g) e ottenne, nel 1924, l'abilitazione all'insegnamento nelle scuole primarie. Nel 1928 si laureò in filosofia, e l'anno seguente conseguì l'abilitazione all'insegnamento di matematica e fisica nelle scuole secondarie. Entrato in contatto con alcuni membri del Circolo di Vienna, Popper pubblicò nel 1934 il suo primo libro: la *Logica della scoperta scientifica* (che resta, a tutt'oggi, il suo scritto teorico fondamentale). Temendo un'invasione dell'Austria da parte dei nazisti, Popper, essendo di famiglia ebraica, lasciò Vienna e si recò in Nuova Zelanda, dove giunse nel marzo del '37 e dove scrisse *Misericordia dello storicismo* e i due volumi de *La società aperta e i suoi nemici*. Alla fine della guerra, Popper rientrò a Londra, dove cominciò ad insegnare presso la London School of Economics, e dove proseguì proficuamente le sue ricerche filosofiche ed epistemologiche, frutto delle quali furono i saggi contenuti in *Congetture e confutazioni* (1963), *l'Autobiografia intellettuale* e le *Repliche ai miei critici* (1974), il *Poscritto alla Logica della scoperta scientifica* (risale agli anni 1951-1956, ma è stato pubblicato solo nel 1983), *L'io e il suo cervello* (scritto in collaborazione con il neurofisiologo J.C. Eccles e pubblicato nel 1977), *Alla ricerca di un mondo migliore* (1984).

Principali traduzioni italiane: *I due problemi fondamentali della conoscenza*, a cura di M. Trinchero, Il Saggiatore, Milano 1987; *Logica della scoperta scientifica*, a cura di M. Trinchero, Einaudi, Torino 1970; *Poscritto alla Logica della scoperta scientifica*, a cura di W.W. Bartley, Il Saggiatore, Milano 1984, 3 voll.; *Misericordia dello storicismo*, a cura di C. Montaleone, Feltrinelli, Milano 1975; *La società aperta e i suoi nemici*, a cura di D. Antiseri, Armando, Roma 1973-1974, 2 voll.; *Congetture e confutazioni*, a cura di G. Pancaldi, Il Mulino, Bologna 1972; *Scienza e filosofia*, a cura di M. Trinchero, Einaudi, Torino 1969; *Epistemologia, razionalità e libertà*, a cura di D. Antiseri, Armando, Roma 1972; *Conoscenza oggettiva*, a cura di A. Rossi, Armando, Roma 1983; *La ricerca non ha fine. Autobiografia intellettuale*, a cura di D. Antiseri, Armando, Roma 1976; *L'io e il suo cervello*, a cura di G. Mininni e B. Continenza, Armando, Roma 1981, 3 voll.; *Il futuro è aperto* (con K. Lorenz), a cura di D. Antiseri, Rusconi, Milano 1989; *Alla ricerca di un mondo migliore*, a cura di B. di Noi, Armando, Roma 1989.

Su Popper: D. Antiseri, *Karl R. Popper. Epistemologia e società aperta*, Armando, Roma 1972; A. Rossi, *Popper e la filosofia della scienza*, Sansoni, Firenze 1975; G. Giorello, *Il falsificazionismo di Popper*, in L. Geymonat, *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, Garzanti, Milano 1976, vol. VII, pp. 127-189 e 771-777; S. Lunghi, *Introduzione al pensiero di K.R. Popper*, Le Monnier, Firenze 1979; L. Lentini, *Popper e il problema della demarcazione*, in AA.VV., *La scienza e la critica del linguaggio*, a cura di S. Natoli, Marsilio, Venezia 1980, pp. 77-106; L. Tarca, *Problemi del razionalismo popperiano*, ivi, pp. 41-75; P. Parrini, *Una filosofia senza dogmi*, Il Mulino, Bologna 1980 (in particolare le pp. 93-162); G. Cotroneo, *Popper e la società aperta*, Sugar, Milano 1981; M. Buzzoni, *Conoscenza e realtà in K. Popper*, Angeli, Milano 1982; Id., *Popper. La persona tra natura e cultura*, Studium, Roma 1986; M. Pera, *Popper e la scienza su palafitte*, Laterza, Roma-Bari 1982; L. Geymonat, *Riflessioni critiche su Kuhn e Popper*, Dedalo, Bari 1983; E. Severino, *Il parricidio mancato*, Adelphi, Milano 1985, pp. 143-148; G. Brianese (a cura di), *“Congetture e confutazioni” di Popper e il dibattito epistemologico post-popperiano*, Paravia, Torino 1988.

6. Thomas S. Kuhn è nato nel 1922 negli Stati Uniti, e ha sviluppato le proprie riflessioni teoriche ed epistemologiche a stretto contatto con il concreto sviluppo della storia della scienza. Autore di numerosi scritti di rilievo, Kuhn si è affermato soprattutto grazie a *La struttura delle rivoluzioni scientifiche* (1962). L'ungherese **Imre Lakatos** fuggì, per dissensi ideologici, dalla patria, e si recò dapprima a Vienna, poi in Inghilterra, dove conobbe Popper e il suo pensiero e dove insegnò all'Università di Cambridge e alla London School of Economics.

Paul K. Feyerabend è il meno ortodosso tra gli epistemologi post-popperiani. Il suo nome resta legato soprattutto al suo scritto del 1970: *Contro il metodo. Abbozzo di una teoria anarchica della conoscenza*.

Principali traduzioni italiane: T.S. Kuhn, *La rivoluzione copernicana*, a cura di T. Gaino, Einaudi, Torino 1972; *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, a cura di A. Carugo, Einaudi, Torino 1969; *Alle origini della fisica contemporanea*, a cura di S. Scotti, Il Mulino, Bologna 1981; *La tensione essenziale*, a cura di M. Vodacchino, A. e G. Conte, G. Giorello, Einaudi, Torino 1985; *La metafora nella scienza* (con R. Boyd), a cura di L. Sosio, Feltrinelli, Milano 1983.

I. Lakatos, *Dimostrazioni e confutazioni. La logica della scoperta matematica*, a cura di D. Benelli, Feltrinelli, Milano 1979; *La metodologia dei programmi di ricerca scientifici. Scritti filosofici I*, a cura di M. D'Agostino, Il Saggiatore, Milano 1985; *Matematica, scienza e epistemologia. Scritti filosofici II*, a cura di M. D'Agostino, Il Saggiatore, Milano 1985.

P.K. Feyerabend, *I problemi dell'empirismo*, a cura di A.M. Sioli, Lampugnani-Nigri, Milano 1971; *Contro il metodo*, a cura di L. Sosio, Feltrinelli, Milano 1979; *La scienza in una società libera*, a cura di L. Sosio, Feltrinelli, Milano 1981; *Il realismo scientifico e l'autorità della scienza*, a cura di A. Artosi e G. Guerriero, Il Saggiatore, Milano 1983; *Come essere un buon empirista*, a cura di G. Gava, Boria, Roma 1982; *Scienza come arte*, a cura di L. Sosio, con una Introduzione di M. Pera e una replica di Feyerabend, Laterza, Roma-Bari 1984; *Dialogo sul metodo*, a cura di R. Corvi, Laterza, Roma-Bari 1989; *Addio alla ragione*, Armando, Roma 1990. Si vedano anche le seguenti raccolte di saggi: AA.VV., *Critica e crescita della conoscenza*, a cura di I. Lakatos e A. Musgrave, Feltrinelli, Milano 1980; AA.VV., *Critica della ragione scientifica*, a cura di C. Howson, Il Saggiatore, Milano 1981; AA.VV., *Rivoluzioni scientifiche*, a cura di I. Hacking, Laterza, Roma-Bari 1984; AA.VV., *Arte e scienza*, a cura di P.K. Feyerabend e C. Thomas, Armando, Roma 1989.

Sull'epistemologia post-popperiana: G. Giorello, *Filosofia della scienza e storia della scienza nella cultura di lingua inglese*, in L. Geymonat, *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, Garzanti, Milano 1976, vol. VII, pp. 190-298 e 777-783; Id., *“Introduzione”*, in AA.VV., *Critica e crescita della conoscenza*, tr. it., Feltrinelli, Milano 1980, pp. 7-63; A. Capacci, *La scienza tra fede e anarchia. L'epistemologia di Paul K. Feyerabend*, La Goliardica, Roma 1977; G.L. Linguiti, *I. Lakatos e la “filosofia della scoperta”*, Pacini Fazzi, Lucca 1981; F. Barone, *Immagini filosofiche della scienza*, Laterza, Roma-Bari 1983; L. Geymonat, *Riflessioni critiche su Kuhn e Popper*, Dedalo, Bari 1983; L. Lentini, *“Epistemologia”*, in AA.VV., *Gli strumenti del sapere contemporaneo*, Utet, Torino 1983, vol. I, pp. 225-261; G. Brianese (a cura di), *“Congetture e confutazioni” di Popper e il dibattito epistemologico post-popperiano*, Paravia, Torino 1988.

7. Sulla filosofia analitica: D. Antiseri, *Dal neopositivismo alla filosofia analitica*, Abete, Roma 1966; Id., *Dopo Wittgenstein. Dove va la filosofia analitica*, Abete, Roma 1968; Id., *La filosofia del linguaggio. Metodi, problemi e teorie*, Morcelliana, Brescia 1972; Id., *Filosofia analitica e*

semantica del linguaggio religioso, Queriniana, Brescia 1974; Id., *La filosofia analitica*, Città Nuova, Roma 1975; Id., *Moore e la filosofia analitica*, in AA.VV., *Questioni di storiografia filosofica*, La Scuola, Brescia 1978, vol. V, pp. 9-77; E. Rivero, *La filosofia analitica in Inghilterra*, Armando, Roma 1969; Id., *Riferimento e struttura. Il pensiero logico-analitico e l'opera di Strawson*, Armando, Roma 1977; Id., *Filosofia del linguaggio. Dalla forma al significato*, Città Nuova, Roma 1990; A. Granese, *G.E. Moore e la filosofia analitica inglese*, La Nuova Italia, Firenze 1970.

L'esistenzialismo

1. *Esistenza e divenire*

La filosofia dell'esistenza – esistenzialismo – attribuisce al termine “esistenza” un senso estremamente determinato. Innanzitutto, “esistenza”, come appunto indica la parola latina, è *ex-sistere*, il venire a *costituirsi* e a mantenersi (*sistere*), provenendo da (*ex*) altro. L'esistenza è cioè il *divenire*. Ma, propriamente, l'esistenza è il centro del divenire, è l'intensità e radicalità estreme del divenire. L'esistenza è cioè il divenire *dell'uomo*.

Ma l'“uomo” non è qualcosa di “già dato”, qualcosa che possenga una sua “natura” o “essenza” o “modo di essere”: l'uomo, scrive Heidegger, «ha sempre da essere il suo essere»; ossia è la decisione, la scelta, in cui egli decide e sceglie ciò che egli ha da essere.

Da Platone e Aristotele in poi, lungo tutta la storia dell'*epistème*, il fine dell'esistenza umana è di realizzare l'*essenza* dell'uomo (cfr. *La filosofia I*, cap. X, § 14, c) – l'essenza, ossia il principio che costituisce stabilmente e definitivamente l'esser uomo. La filosofia dell'esistenza vuol essere appunto la negazione più perentoria di questo principio: l'uomo è esistenza perché non è il divenire di qualcosa che abbia già dei caratteri definiti – ossia che abbia già, appunto, un'“essenza” –, ma è l'incessante produzione e trasformazione dei propri contorni e della propria essenza. L'esistenza è il fondamento di ogni essenza.

Proprio perché non ha alcuna essenza, l'uomo è dunque, rispetto a sé stesso, *una possibilità*, anzi *la possibilità* che gli è più propria; e il contenuto di questa come di ogni possibilità non può essere dedotto da alcun “sistema”, da alcuna *epistème*. La decisione e la scelta – la libertà –, in cui l'esistenza consiste, sono l'espressione più radicale del divenire, appunto perché non possono essere previste e anticipate in alcun sistema epistemico e in nessun ordinamento della realtà che l'*epistème* pretenda delineare.

E l'esistenza è indeducibile da ogni sistema epistemico (come già Schelling, nell'ultima fase del suo pensiero, aveva rilevato in una radicale autocritica – seguito poi da Feuerbach, Marx, Kierkegaard), non solo perché è libertà, decisione, scelta, ma anche perché è la libertà, la decisione, la scelta del *singolo* uomo. Se da Aristotele a Hegel l'*epistème* esclude di avere come oggetto il singolo (l'individuale), l'esistenzialismo, riprendendo un tema fondamentale di Stirner e soprattutto di Kierkegaard – ma che lo stesso Aristotele

aveva messo in luce – rileva che la realtà umana esistente è esclusivamente il singolo, ed è nel singolo, e non negli aspetti che un uomo ha in comune con gli altri uomini che il divenire si presenta in tutta la sua radicalità e imprevedibilità. L'acme del divenire è il modo in cui il *singolo* sceglie di essere sé stesso.

Anche per la logica matematica e per il neopositivismo l'esistente è soltanto il singolare e l'individuale (solo l'individuale – si è visto – può essere il soggetto delle proposizioni); ma per il neopositivismo la chiarificazione del senso della individualità reale può essere data soltanto dalla scienza, mentre per l'esistenzialismo la scienza, trattando come un *oggetto*, un *dato*, la singolarità della realtà umana, perde ciò che in quest'ultima vi è di più significativo: il suo *non* essere, appunto, un oggetto e un dato, ma una *possibilità* radicale.

Nell'elaborazione del concetto di esistenza, l'esistenzialismo si ricollega esplicitamente a Kierkegaard e a Nietzsche. L'altro punto di riferimento è la fenomenologia di Husserl. Come rifiuto di ogni forma di *epistème* e di metafisica, anche la filosofia dell'esistenza si pone in un atteggiamento critico rispetto all'idealismo, soprattutto quello hegeliano. Tuttavia il tipo di rapporto dell'esistenzialismo al divenire è in sintonia col modo in cui guardano al divenire le forme più recenti e radicali dell'idealismo e del neocriticismo.

Intanto, si osservi che se la direzione di fondo di tutta la filosofia contemporanea è, come andiamo via via riscontrando, la distruzione di ogni struttura immutabile e epistemica che irrigidisce e quindi contraddice il divenire della realtà, tutta la filosofia contemporanea è peraltro impegnata a determinare e definire il senso e la fisionomia del divenire. Il positivismo tende a concepire il divenire come un processo tra fatti, che si esaurisce appunto nelle varie forme di rapporti che esistono tra i fatti. E, tuttavia, per lo stesso positivismo (come per il pragmatismo e lo storicismo) i fatti sono fatti dell'esperienza e l'esperienza non è un fatto tra i fatti, ma è l'orizzonte in cui si producono tutti i fatti. Come orizzonte, non è la semplice somma delle parti – i fatti – in esso contenuti, ma è la loro unità. Il positivismo, come poi il pragmatismo e lo storicismo, fanno cioè *uso* del carattere “trascendentale” dell'esperienza, senza tuttavia porlo come oggetto e tema di riflessione esplicita.

Il neocriticismo, il neoidealismo e la fenomenologia mettono appunto in luce il carattere trascendentale dell'esperienza e della coscienza del divenire, ma liberando tale carattere dalle implicazioni epistemiche da esso possedute in Kant e nell'idealismo classico (dove il carattere trascendentale della coscienza – abbiamo già osservato – è appunto legato al sistema immutabile e definitivo delle categorie che formano il contenuto essenziale della coscienza). In questa prospettiva, la coscienza trascendentale, liberata dall'*epistème*, è la

condizione stessa e anzi è il centro e la sorgente del divenire: il divenire è inconcepibile, qualora venga separato dalla coscienza trascendentale. In proposito, l'insegnamento dell'attualismo di Gentile è particolarmente istruttivo.

Si tratta ora di comprendere che, nell'esistenzialismo, l'"esistenza" assolve, rispetto al divenire, lo stesso compito che nel neocriticismo, nel neoidealismo e nella fenomenologia viene assolto dalla coscienza trascendentale: di essere l'orizzonte – la radice, la condizione – del divenire, l'orizzonte che da un lato rende possibile il divenire e dall'altro gli conferisce quei caratteri di radicale minaccia, insicurezza, instabilità, problematicità, finitezza, labilità, contingenza, che avvolgono la vita dell'uomo quando ci si rende conto che essa non può esser garantita da alcun riparo, rimedio, rifugio e che quindi, e innanzitutto, non può esistere alcuna *epistème* al cui riparo si possa affrontare e risolvere il problema della vita, l'uscire dal nulla e il ritornarvi.

Questo significa che l'"esistenza" è condizione e radice del divenire del mondo, non perché essa sia, come la coscienza trascendentale idealistica, il principio produttore del mondo, in relazione al quale si risolvono e dissolvono tutti i problemi: l'esistenza, come *ex-sistere*, è "fuori di sé", non solo perché è un provenire da altro (ossia dal niente) e un riconsegnarsi all'altro da sé (ossia al niente): l'esistenza è fuori di sé anche perché, proprio nell'atto in cui si mantiene al di fuori del niente, è un riferirsi al mondo che le sta di contro e rispetto al quale essa è radicalmente *impotente*.

È all'interno di questa impotenza rispetto alla realtà che, nell'esistenza, l'uomo sceglie e decide il proprio essere. Ed è per questa impotenza, la quale non consente all'uomo di essere il creatore della realtà, che per l'esistenzialismo è possibile la stessa "intenzionalità" della coscienza, ossia quel tipico "esser fuori di sé", che è proprio della coscienza in quanto coscienza intenzionale.

2. La Trascendenza in Jaspers

a) *Il Tutto-avvolgente, la Trascendenza, il naufragio.* – Tra il IX e il V secolo a.C. – in Cina, in India e in Occidente – prende inizio, secondo Karl Jaspers (1883-1969; cfr. Nbb 1), un'esperienza inusitata, che oggi sembra giunta al suo esaurimento: il rapportarsi al *Tutto che avvolge* ogni ente particolare e oggettivabile e che quindi non è che un ente particolare e oggettivabile. Nel linguaggio filosofico dell'Occidente, il "Tutto-avvolgente" si può chiamare l'*Essere*, in contrapposizione agli enti. Ma se l'"essere" di Parmenide, l'"*ápeiron*" di Anassimandro, il "*lógos*" di Eraclito sono appunto il modo in cui tutto il Tutto-avvolgente è espresso all'inizio del pensiero occidentale, il "Nirvana" dell'induismo e del buddhismo e il "Tao" del taoismo sono il modo in cui il pensiero umano e cinese nominano il Tutto-avvolgente. Ma –

rileva Jaspers – lo sviluppo della cultura occidentale, dal cristianesimo alla filosofia e alla scienza moderne, ha finito col trasformare l'Essere in un ente privilegiato (Dio), oppure col dissolvere l'Essere negli enti che la scienza e la tecnica possono oggettivare e manipolare. Questa eliminazione dell'Essere in favore degli enti è il tema di fondo comune a Jaspers e a Heidegger (cfr. § 3).

Tuttavia il processo storico che porta alla supremazia del pensiero scientifico-tecnologico si sviluppa pur sempre a partire dal fondo dell'essere umano, ed è questo fondo che innanzitutto deve essere portato alla luce. La filosofia autentica, rileva Jaspers, non è un'immagine, una conoscenza, una teoria del mondo – a questo provvede la scienza –: come per il neopositivismo, anche per Jaspers la filosofia non è una dottrina positiva, che si affianchi, per integrarlo, a ciò che la scienza insegna intorno al mondo. La filosofia scaturisce dall'incertezza della vita, ed è una prassi in cui l'io si mette in relazione all'Essere e a sé stesso. L'uomo diventa uomo solo se esce da sé e si pone in relazione a ciò che è *altro* da lui e non si arresta sino a che non si imbatte in quell'assolutamente Altro che è il Tutto-avvolgente. La filosofia è appunto questo diventare autenticamente sé stesso da parte dell'uomo.

Uscendo da sé, l'uomo si imbatte negli oggetti. Ma l'insieme degli oggetti forma una totalità instabile, il cui orizzonte (come avviene per l'orizzonte spaziale) si sposta sempre più in là man mano che ci si avvicina a esso. L'Essere, proprio mentre «ci si rivela, venendoci incontro in ogni oggetto e in ogni orizzonte», pure «sempre indietreggia e si allontana» e quindi non ci si presenta mai esso stesso all'interno di una conoscenza oggettiva, ma è il fondo oscuro e nascosto da cui emerge tutto ciò che diventa oggetto – ossia gli oggetti della vita quotidiana, della scienza e della stessa metafisica.

In questo modo, Jaspers – e anche Heidegger – inserisce l'apparire dei fenomeni, ai quali si rivolge la fenomenologia, in un processo dove i fenomeni (gli oggetti, gli enti) si mostrano emergendo da ciò che rimane inaccessibile a ogni conoscenza oggettiva: l'Essere, il Tutto-avvolgente, che dunque, nel suo aspetto più radicale, è la Trascendenza, l'Altro, rispetto a tutto ciò che può essere concepito, pensato, conosciuto, sentito, voluto, sperato, temuto. Proprio perché non è un oggetto, la Trascendenza non è qualcosa la cui esistenza possa essere razionalmente dimostrata (come invece la metafisica ha voluto fare nel suo tentativo di dimostrare l'esistenza di Dio). E alla Trascendenza la filosofia non può rapportarsi nemmeno sulla base di una “rivelazione”, come avviene nella religione. Intelletto metafisico-scientifico e religione sono sempre oggettivazioni della Trascendenza.

L'essere della Trascendenza può essere messo in dubbio. E tuttavia alla Trascendenza ci rinvia continuamente la configurazione del

mondo, che non è mai compiuto, definitivamente realizzato, chiuso finalmente in sé stesso in una sistemazione duratura e definitiva: ogni stabilità, compiutezza, certezza, sistemazione del mondo fanno inevitabilmente “naufragio”, e il naufragio del mondo è il modo in cui ci si annuncia la Trascendenza, l’assolutamente Altro dal mondo. Nella radicale instabilità e incertezza del mondo la filosofia avverte la necessità di cercare oltre il mondo, si tiene aperta all’Altro, e tutto ciò che si presenta lo interpreta come “cifra” della Trascendenza, rendendosi conto, peraltro, che la Trascendenza si porta sempre oltre, si sottrae e sfugge a ogni “cifra” in cui si vorrebbe rinchiuderla.

L’Essere autentico, la scaturigine nascosta di ciò che via via si presenta nel mondo, ci si dona proprio quando tutto il mondo fa naufragio – e nel mondo che naufraga sono incluse anche tutte le certezze consolatrici della morale e della fede cristiana. La filosofia tiene aperta la *possibilità* dell’Altro; ma che cosa l’Altro sia «la filosofia non può in nessun modo anticiparlo», perché «la realtà è storica».

Tutto questo significa che l’esistenza stessa dell’uomo, in quanto essa è rapporto alla Trascendenza, non è qualcosa che si possa aver dinanzi come un oggetto. Certo, l’uomo può lasciarsi vivere e può ridurre a *routine* la propria vita; ma in questo modo perde di vista il proprio rapporto con la Trascendenza, il rapporto cioè in cui l’esistenza dell’uomo *sceglie* sé stessa, transcendendo ogni proprio stato e ogni autorità esterna.

Questo transcendere – che dunque è impensabile senza la Trascendenza – non è un’“avventura”, perché deve tener conto della *situazione storica* determinata in cui il singolo si trova sin dall’inizio della sua esistenza (e in questo trovarsi *situato* consiste la *colpa* ineliminabile dell’esistenza). “Situazioni-limite” sono il muro contro cui urtiamo e naufraghiamo. Sono «situazioni come quella di dover essere sempre in una situazione, di non poter vivere senza lotta e dolore, di dover assumere inevitabilmente la propria colpa, di dover morire». Non possiamo dominarle o mutarle: in esse si manifesta la Trascendenza, cioè lo scacco del tentativo dell’uomo di diventare assolutamente padrone di sé e della realtà. Nello scacco della volontà di potenza appare la Trascendenza rispetto a ogni possibile dominio dell’uomo.

b) *La Trascendenza come condizione del divenire.* – Appare, da quanto si è detto, che in Jaspers la Trascendenza è, da un lato, lo spazio libero, al quale rinvia il carattere storico della realtà, ossia il divenire del mondo, e dall’altro lato, proprio come spazio libero, essa è la condizione che rende possibile il divenire e la storicità dell’esistenza. Il “naufragio universale” è infatti “naufragio nel tempo”, annientamento di tutte le cose e di tutte le certezze, di ogni stabilità e immutabilità. Ma l’annientamento, cioè il divenire, è possibile solo se

l'orizzonte e i limiti del mondo non restano fermi, ma indietreggiano e trovano uno spazio libero per portarsi oltre la linea su cui si erano precedentemente attestati.

La Trascendenza, l'Altro, è appunto ciò che assicura la disponibilità di questo spazio, è appunto il suo incessante ricostituirsi al di là di ogni orizzonte; e quindi è la condizione essenziale che rende possibile il divenire e l'irrequietezza universale delle cose. La Trascendenza è cioè la dimensione alla quale continuamente rinvia il divenire e, insieme, è l'assolutamente Altro da ogni oggetto, che lascia spazio al divenire del mondo, ossia al naufragio di ogni struttura che presuma di porsi come stabile e immutabile. Jaspers può così parlare del «profondo abisso del perdersi *mediante* la Trascendenza»: la Trascendenza è appunto ciò mediante cui può avvenire il “perdersi”, l'annientamento di ogni oggetto e di ogni ente determinato. Su ogni ente (o “esserci”: l'“Essere”, la Trascendenza è appunto l'Altro dall'“esserci”) sopraggiunge l'annientamento della morte: ogni mèta raggiunta crolla, ogni condizione stabile e duratura si dissolve, tutto ciò che l'uomo è, ha e fa si annienta. Questo naufragio di ogni ente è il divenire. Ma, secondo l'atteggiamento di fondo del pensiero contemporaneo, Jaspers rileva che naufraga anche ogni sapere: ogni tentativo di conoscere il senso dell'esistenza del mondo e il contenuto della Trascendenza conduce a contraddizioni e ad antinomie.

Ma per Jaspers c'è un significato ancora più radicale del naufragio. Proprio quando l'io, nella sua libertà, si sottrae al dominio degli oggetti e della verità intersoggettiva del senso comune e della scienza, e diventa e si sente sé stesso e la verità non è più per lui una teoria astratta, ma ciò che egli vive e per la quale si impegna a fondo, proprio allora l'io fa l'estremo naufragio. Infatti, quanto più l'io si identifica con la verità, tanto più la *sua* verità si scontra con gli altri e quindi soccombe e va perduta. Proprio per voler essere autenticamente sé stesso, l'io si limita e diventa “colpevole”, e insieme incapace di reggersi da solo. «Io posso naufragare in quanto sono me stesso, senza che la fiducia nella filosofia, e senza che la parola divina e la garanzia religiosa possano darmi qualche aiuto.» Naufraga ogni rimedio che lungo la sua storia l'uomo ha tentato di escogitare. D'altra parte l'uomo si sforza di durare e di persistere contro il flusso del divenire: sente il pericolo del naufragio, ma ritiene di poterlo superare – e al fondamento di questa persuasione agisce il presupposto che l'essere possa avere stabilità e immutabilità. E dapprima l'uomo ha cercato la stabilità in ciò che è oggettivo e poi (come nell'idealismo e nella fenomenologia) nel soggettivo, inteso come sostegno dell'oggettività. Ma il naufragio esiste – il divenire è evidente e chi non lo riconosce è “cieco” – e travolge ogni riparo, oggettivo o soggettivo che sia. Anche per Jaspers la distruzione di ogni

immutabilità e stabilità – e quindi, innanzitutto, la distruzione di ogni *epistème* – rende possibile il divenire e la libertà dell'uomo: «Il naufragare della stabilità, come durata senza fine e come validità senza tempo, è ciò che rende possibile la libertà [cioè la forma più radicale del divenire], la quale, nel suo esserci, si realizza in un movimento che, se è autentico, la dissolve come esserci». La “verità dell'essere” non risiede nella stabilità e immutabilità che “irrigidiscono” il divenire, peraltro inevitabile e innegabile: la “verità dell'essere” non è presente in alcuna *epistème* e in alcun immutabile, ma risiede nella necessità che l'Essere (la Trascendenza, l'Altro), per mostrarsi, ossia per “esserci”, assuma nel tempo la forma di un movimento verso il naufragio.

c) *Il nichilismo, la volontà di eternare, il silenzio, la rassegnazione.* – L'evidenza del naufragio non conduce dunque al “sì” che Nietzsche rivolge alla vita e all'annientamento della vita. Anzi, per Jaspers, Nietzsche non è il filosofo che pronuncia il “sì” all'annientamento e che afferma «il piacere dell'annientamento», ma è «l'esempio tipico del profondo abisso del perdersi *mediante* la Trascendenza»; ossia è il pensatore che, nonostante il suo rinnegamento della Trascendenza, attraverso l'annientamento dell'ente e del determinato si pone in rapporto alla Trascendenza.

Volere senz'altro il naufragio è un pervertimento che, voltando le spalle alla Trascendenza, volta le spalle alla condizione stessa del naufragare. Nel naufragio di ogni cosa emerge la cifra dell'Altro, perché il naufragio non è voluto, ma *affrontato*. Il risultato del naufragio voluto dal nichilista e nell’“avventura” è il puro nulla; ma il naufragio in cui è coinvolto l'uomo che ha fatto di tutto per evitarlo non è semplicemente un annientamento, ma è anche un “eternare”: ci si rivolge alla Trascendenza dopo aver tentato fino in fondo di rendere stabile e duraturo ciò che naufraga.

L'uomo, come esistenza aperta alla Trascendenza, inorridisce sia di fronte all'annientamento dell'oggettività, sia di fronte all'illusione di un rimedio e di una stabilità fittizi. Tuttavia l'oggettività e la durata sono pur sempre il materiale in cui l'esistenza prende corpo. Il puro annientamento non ha senso, perché se non si vuole realizzare la stabilità e il sostegno – sia pure con la consapevolezza dello sfacelo finale – non c'è nemmeno nulla che possa veramente andare nel nulla. Solo in questa volontà di eternare ciò che si sa destinato al niente si realizza il naufragio autentico di ogni stabilità, nel quale si mostra l'inevitabilità della Trascendenza.

In altri termini, nell’“esserci” del mondo l'Essere viene occultato, ossia trasformato in oggettività determinata. E ogni consistenza del mondo è dovuta alla volontà che l'esserci ci sia; sì che questa volontà si presenta come l'unica forma in cui l'Essere si manifesta. «Ma poiché

l'errore fondamentale che si compie nei riguardi dell'Essere consiste proprio nell'identificarlo con l'esserci, bisogna concludere che l'Essere si manifesta solo nel naufragio di ciò in cui esso si trova. Pertanto l'errore è il mezzo inevitabile che mette in movimento le forze, nel cui naufragio, con l'eliminazione dell'errore, è possibile avvertire l'Essere. Senza questo errore l'Essere sarebbe rimasto per noi nell'oscurità della possibilità del nonessere.»

Questo tema di Jaspers, che l'Essere si rivela solo nel naufragio dell'esserci, ossia dell'ente, è complementare al tema, particolarmente sottolineato da Heidegger, ma presente anche in Jaspers, che l'Essere si nasconde proprio nell'atto in cui esso rivela l'ente. E a sua volta Heidegger considera l'"inabissarsi" (il naufragio) della totalità dell'ente come la rivelazione di ciò che Heidegger chiama "il nulla", appunto perché è l'Essere come assolutamente altro dall'ente.

Proprio perché nel naufragio dell'esserci si rivela l'Essere – proprio perché il naufragio dell'esserci è "cifra" dell'Essere –, l'"estrema minaccia" del divenire e dell'annientamento non lascia nella disperazione. La cifra è indecifrabile, tutto ciò che vien raggiunto dal pensiero filosofico vien messo di nuovo e continuamente in questione, ma di fronte alla Trascendenza non prende piede la disperazione, ma il silenzio. Non si tratta più di sapere perché c'è il mondo, ma dell'apertura verso l'Essere, che emerge nella sua radicale inaccessibilità dalla rovina senza senso del mondo. Del fondo e del senso oscuro dell'Essere, in cui appare ogni ente, il *silenzio* non dice altro che *l'Essere* è. Giacché l'Essere della Trascendenza è il non-essere di tutto l'essere che ci è accessibile, è il non essere che si rivela nel naufragio.

La conoscenza di questa situazione rende insopportabile l'angoscia, ma consente anche «il salto dall'angoscia alla pace». Quando, nella piena sincerità della coscienza dell'Essere, ci si rende conto che non esiste alcuna soluzione, che il silenzio non dà alcuna risposta e alcuna giustificazione di ciò che è e di come è, quando dalla cifra non emerge alcuna rivelazione, «allora sarà la *rassegnazione* la via da percorrere per giungere alla pace». La quale non è un passivo lasciar andare le cose come vanno, ma è attiva, capace di sperimentare il naufragio e di tenere aperto il mondo alla Trascendenza dell'Essere. Nemmeno la pace della rassegnazione può porsi nel tempo come una garanzia oggettiva: il problema rimane, nessuna soluzione ultima e definitiva compare all'orizzonte; e anche la pace è costretta a sua volta a dissolversi continuamente. «Ma quando c'è, nulla può valere contro di essa. Basta che l'Essere sia».

d) *La filosofia*. – La filosofia autentica si pone dunque, per Jaspers, su un piano radicalmente diverso da quello della scienza e della maggior parte delle forme storiche del pensiero filosofico, che ben presto

hanno precorso e poi si sono adeguate alla razionalità della scienza, basata sul principio di non contraddizione e sul principio di causalità. La scienza *anticipa* il modo di presentarsi degli enti, cioè predispone, soprattutto mediante la matematizzazione della realtà, il quadro al quale dovrà adeguarsi tutto ciò che, nel divenire, sopraggiunge. La previsione scientifica, e innanzitutto la previsione in cui l'*epistème* e l'ontologia consistono sono la rassicurazione e il rimedio contro la minaccia del divenire.

La filosofia autentica, invece, non offre alcuna rassicurazione e alcun rimedio, perché è l'“apertura” che *trascende* ogni configurazione del mondo, ogni oggettività e quindi ogni forma di anticipazione e previsione. Tiene aperto il problema, al di là di ogni risposta, cioè impedisce di chiudere il senso del Tutto-avvolgente in qualsiasi risposta oggettiva. Tiene aperto lo spazio libero della Trascendenza, che consente di trascendere ogni oggetto e ogni tentativo che, come quello cristiano o in generale religioso, voglia oggettivare la Trascendenza. (È qui la radice del distacco di Jaspers da Kierkegaard e dal teologo Karl Barth – cfr. cap. XXII, § 7, che ripropone Kierkegaard nei termini del rapporto dell'esistenza all'assolutamente Altro.) L'Essere, rispetto *desistenza* dell'uomo, è radicale Trascendenza. L'esistenza è essenzialmente in rapporto all'Essere, ma è impossibile che l'esistenza raggiunga e si identifichi all'Essere. La filosofia non offre un rimedio; essa indica lo “scacco” insuperabile dell'esistenza. L'unico rimedio è cioè la coscienza che lo scacco non rompe il rapporto dell'esistenza all'Essere.

3. L'ontologia di Heidegger

a) *Filosofia dell'esistenza e ontologia.* – La filosofia dell'esistenza di Martin Heidegger (1889-1976; cfr. Nbb 2) si sviluppa parallelamente a quella di Jaspers ed è una delle espressioni più radicali dell'atteggiamento di fondo del pensiero contemporaneo, cioè della volontà di portare alla luce il senso autentico del divenire, liberato da ogni forma di *epistème* e di metafisica.

Anche per Heidegger la forma originaria del divenire è l'esistenza storico-temporale dell'uomo. Ma l'esistenza dell'uomo non è ciò che si presenta all'interno del sapere metafisico e scientifico, ma è ciò che si mostra nell'intuizione fenomenologica (in senso husserliano – e d'altronde anche per Bergson il divenire si mostra solo nell'“intuizione”, che in senso analogo a quello husserliano coglie i “dati immediati della coscienza”, al di là delle forme dell'atteggiamento pratico-intellettualistico). “Fenomenologia”, rileva Heidegger, è il lasciar vedere il fenomeno, ossia ciò che si manifesta in sé stesso e da sé stesso. E ciò che così si manifesta non è una “semplice apparenza” di una “cosa in sé” inconoscibile, ma è *ente*.

Pertanto la fenomenologia è ontologia. E l'ontologia è possibile solo

come fenomenologia. Questo vuol dire che il senso dell'essere (che è appunto ciò cui mira l'ontologia) può emergere soltanto nel modo in cui si manifestano gli enti e non può essere dedotto – come anche Hartmann ritiene – da principi epistemico-metafisici che si pongano al di fuori di questa manifestazione.

L'esistenza dell'uomo è dunque un ente, ma è quell'ente che decide e sceglie sé stesso, ossia non è qualcosa di concluso, di già dato e compiuto, non è una semplice presenza o "realtà", ma è "poter essere", rapporto alla possibilità e quindi è storicità, temporalità, divenire. Nell'intuizione fenomenologica l'uomo non si presenta come espressione di un'essenza che regoli e prestabilisca il divenire umano; e non è presente nemmeno una qualche essenza immutabile diversa dall'uomo, con la quale l'uomo si ponga in rapporto. L'esistenza dell'uomo è un *ex-sistere*, cioè un portarsi oltre, un "trascendere" che oltrepassa ciò che si è, in direzione di qualcosa che non è già reale, ma è possibilità pura e quindi novità radicale. (E proprio perché l'esistenza è rapporto alla possibilità, proprio per questo l'esistenza può anche scegliere ciò che è già dato e reale nell'uomo e rinunciare alla propria apertura verso il possibile.)

Heidegger avverte cioè che il carattere storico-temporale dell'esistenza non può venire alla luce indipendentemente dall'ontologia, cioè, dall'analisi del senso decente e di ciò per cui l'ente è ente: l'*essere*. Se in taluni suoi aspetti (ad esempio nel pragmatismo, nello storicismo, nel neopositivismo) la filosofia contemporanea afferma il divenire dell'esistenza, lasciando sullo sfondo la riflessione sul senso dell'ente e dell'essere, Heidegger si rende invece conto che l'affermazione del carattere storico-temporale, diveniente, dell'esistenza umana può venire soltanto all'interno dell'*ontologia*, ma di un'ontologia che per Heidegger è radicalmente diversa da quella che sta alla base della storia della metafisica: un'ontologia che porta alla luce il carattere temporale dell'essere, proprio perché intende l'"essere" e il "tempo" al di fuori del modo di pensare della metafisica.

b) *La differenza ontologica.* – Heidegger rileva che da Parmenide a Hegel, sino allo stesso Nietzsche, la metafisica definisce l'essere come "presenza" (nel senso in cui si dice che in un luogo "è presente" un oggetto), ossia come ciò che, invece di *ex-sistere*, sussiste, *in-siste*, si dà come *forma*, è visibile e può quindi essere incontrato e in qualche modo afferrato – qualcosa dunque di *oggettivo*. Concepito come presenza oggettiva, l'essere irrigidisce e cancella il divenire storico.

In questo modo di intendere l'implicazione tra ontologia metafisica, oggettivismo e irrigidimento e cancellazione del divenire storico, Heidegger è vicino a Jaspers. Ma questa è anche la direzione del modo in cui Bergson intende l'incompatibilità tra il divenire e la costruzione

pratico-intellettuale delle forme (cfr. cap. XII). E già per Hegel l'*intelletto* – cioè l'organo della metafisica tradizionale e della scienza – costruisce le determinazioni fisse e oggettive, che costituiscono il suo contenuto, separandole dal processo concreto del divenire e facendole prevalere su di esso. Ma si osservi che è proprio Platone a mostrare l'implicazione necessaria tra essere, oggettività e negazione del divenire. Per Platone, infatti, c'è conoscenza solo se il conosciuto non sfugge via di sotto gli occhi, solo cioè se non diviene, ma è: l'essere è il visibile, il conoscibile, perché sta fermo in sé, ossia è *forma*, *oggetto*. Platone sostiene questo dominio dell'essere sul divenire; nel pensiero contemporaneo, invece, e in Heidegger, con particolare consapevolezza dell'inevitabilità dell'ontologia, si mette in luce che concependo l'essere come forma e presenza oggettiva si finisce col rendere impossibile il divenire e la storia, l'esistenza storica dell'uomo.

Nell'ontologia metafisica, inoltre, concepire l'essere come presenza oggettiva è insieme, per Heidegger, concepire l'essere come concetto generalissimo, ossia come ciò che è comune a tutti gli enti (e ciò che è comune è appunto il loro essere presenza oggettiva). Per salvaguardare la storicità dell'esistenza – questa è la tesi fondamentale di Heidegger – non si deve dunque intendere l'essere come ciò che è comune a ogni ente, ma come *differenza* da ogni ente. (Il che significa, tra l'altro, che l'essere non ha nulla a che vedere con Dio – appunto perché Dio è pur sempre inteso come un ente, e anzi come “ente supremo”: Dio è l'oggettività suprema ed è quindi massimamente responsabile della negazione del divenire.) In quanto differenza dall'ente (da ogni ente e dalla totalità degli enti) – Heidegger chiama appunto “differenza ontologica” la differenza tra l'essere e l'ente – l'essere è l'*altro* dall'ente, ossia non-ente, e in questo senso è il Nulla, ma non come *nihil absolutum* (nulla assoluto), ma come “trascendenza” rispetto all'ente.

Anche su questo tema Heidegger e Jaspers sono vicini, ma Heidegger sottolinea con forza che la nullità – trascendenza, differenza – dell'essere rispetto all'ente è la *luce* in cui gli enti si manifestano, ossia è l'*apparire*, il *mostrarsi* degli enti. La luce dell'apparire non produce gli enti, è impotente rispetto a essi, li “lascia essere” e li lascia vedere. La luce dell'essere lascia essere gli enti che si mostrano in sé stessi.

L'essere non costituisce quindi gli enti, non ne è il fondamento o il principio, ma, lasciandoli essere e vedere, è la mancanza più radicale di *fondamento*, e pertanto è *finitezza*. Ma proprio perché l'essere è il nulla dell'ente (e quindi è trascendenza, luce, lasciar essere, impotenza, non-fondamento, finitezza), proprio per questo l'essere apre lo spazio libero in cui l'esistenza dell'uomo può scegliersi, costruirsi e realizzarsi come divenire storico e temporalità. L'essere

dell'ontologia metafisica *riempie* gli spazi verso cui può dirigersi l'esistenza nel suo "progettarsi" e quindi impedisce il divenire: in quanto presenza oggettiva, tale essere subordina a sé e finisce con l'assorbire in sé il futuro. In quanto invece l'essere è inteso, con Heidegger, come "nulla" – come il nulla in cui consiste l'apparire dell'ente –, l'essere *assicura un futuro all'ente* e innanzitutto a quell'ente che è l'esistenza dell'uomo, garantisce la possibilità del futuro e quindi del divenire. Questa garanzia ha un significato analogo a quello che il Tutto-avvolgente di Jaspers possiede rispetto all'ente, ponendosi come condizione che rende possibile il naufragio di ogni ente e di ogni conoscenza, ossia l'andar oltre ogni situazione data – l'andar oltre in cui consiste il divenire storico.

Ma Heidegger chiarisce nel modo più netto che l'esistenza dell'uomo, come poter essere che decide di sé stesso e sceglie sé stesso – e che dunque è divenire storico – è possibile solo come *comprensione dell'essere*. Quest'ultima è il portarsi oltre l'ente, aprendo il libero campo di gioco dell'essere, in cui gli enti si illuminano e in cui l'esistenza dell'uomo può progettarsi ed essere esistenza storica, diveniente.

In un contesto certamente diverso, la tesi di Gentile che il divenire è possibile solo come spirito va incontro alla stessa esigenza di salvaguardare la storicità dell'esistenza umana. Tuttavia, per Gentile e l'idealismo, la storicità dell'essere è insieme la potenza, il dominio dell'uomo sull'ente – il pensiero è produzione dell'ente e quindi organizzazione di esso all'interno del sistema unitario del produrre –; per Heidegger, invece (che ha in vista le forme classiche dell'idealismo tedesco), la produzione e organizzazione dell'ente da parte di un principio o fondamento, inteso come super-ente, è incompatibile con la storicità dell'esistenza dell'uomo. (D'altra parte, la critica rivolta dall'attualismo gentiliano e da Croce al "sistema" hegeliano ha l'intento di concepire la produzione degli enti, da parte del pensiero, come creazione innovatrice e quindi libera da ogni precondizionamento e organizzazione del divenire storico.) Per Heidegger il principio idealistico del Soggetto come produzione e organizzazione degli enti è una conseguenza inevitabile del concetto metafisico di essere come forma e presenza oggettiva (la forma infatti è principio di organizzazione e unificazione). E la forma più radicale della comprensione metafisica dell'essere è la *tecnica* e la civiltà della tecnica come pianificazione, organizzazione dell'esistenza, quindi come negazione estrema della libertà e storicità dell'esistenza.

Si può dire che oggi siano questi due modi di concepire la storicità della realtà a contendersi il primato: da un lato, la storicità che è insieme produzione e organizzazione scientifico-tecnologica dell'esistenza (è la posizione del neopositivismo, del pragmatismo e di

certe forme di neomarxismo); dall'altro lato la storicità come libero "gioco" del divenire dell'ente, che è lasciato essere al di là di ogni organizzazione e pianificazione (è appunto la posizione di Heidegger).

c) *L'essere*: "alétheia" e evento. – In Heidegger, ciò che dapprima si presenta come metodo fenomenologico si fa valere anche come rapporto tra il senso non metafisico dell'essere e l'ente. Infatti, se "fenomenologia" significa lasciar vedere e quindi lasciar essere l'ente che si manifesta, la fenomenologia ripropone come metodo filosofico, e cioè in forma riflessa, il rapporto autentico tra l'essere e l'ente, dove l'essere è appunto il lasciar vedere e lasciar essere l'ente.

Tuttavia anche Heidegger, come Jaspers, introduce una fondamentale integrazione alla concezione fenomenologica dell'apparire e quindi al senso dell'essere.

Prima di farsi catturare dalla concezione metafisica dell'essere – rileva Heidegger – l'antica parola greca *alétheia* ("verità") indica il venir ad apparire, provenendo da un fondo oscuro che rimane nascosto, ma senza di cui non potrebbe nemmeno manifestarsi ciò che appare (*Léthe* è infatti il nascondimento, e l'alfa privativo che sta all'inizio della parola *alétheia* indica appunto la negazione del nascondimento, ossia l'emergere, provenendo da ciò che rimane nascosto). L'*alétheia* esprime l'esperienza originaria dell'essere, agli albori della civiltà occidentale; e anche Heidegger vede nei primi pensatori greci che precedono la riflessione socratico-platonica coloro che maggiormente esprimono quell'esperienza (una valorizzazione dell'origine della filosofia, questa, che per motivi diversi era stata avanzata anche da Nietzsche).

È a quella esperienza originaria dell'*alétheia* che Heidegger riconduce il senso non metafisico dell'essere. L'essere è l'emergere dal nascondimento: non nel senso che una certa dimensione dell'ente si illumini e manifesti, mentre un'altra continua a rimanere nascosta – e comunque non è in questo rapporto tra enti che consiste il senso dell'essere –, ma nel senso che la luce, l'apparire in cui l'essere consiste, proprio perché illumina e lascia apparire, illumina e lascia apparire *gli enti* e quindi attira ogni attenzione *sull'ente*, sì che proprio la luce che illumina si sottrae alla dimensione che essa rende visibile. Una struttura, questa dell'essere come *alétheia*, estremamente vicina a quella indicata da Jaspers, per il quale l'essere si rivela (in modo indiretto, "cifrato") nel naufragio di ogni stabilità, ma si ritrae al di là di ogni obbiettivazione che pretenda trasformarlo in un ente determinato, e quindi è il fondo oscuro da cui emerge tutto ciò che appare come oggetto.

Rispetto a Jaspers, il carattere specifico dell'analisi di Heidegger riguarda il rapporto tra l'essere e l'apparire: in Heidegger l'essere è l'apparire stesso, il "non-nascondimento", è l'illuminazione stessa

dell'ente, l'apertura in cui l'ente è lasciato apparire. In questo senso, l'essere di cui parla Heidegger è una figura singolarmente vicina alla coscienza trascendentale (Io trascendentale), cui si rivolgono le analisi di Husserl. E vero che la coscienza trascendentale è qualificata da Husserl come *soggettività*, mentre Heidegger mostra che ogni concezione della soggettività è indissolubilmente legata all'oggettivismo metafisico, ma è anche vero che la coscienza trascendentale husserliana è la stessa manifestazione dell'ente (è rapporto intenzionale all'ente), ossia possiede il tratto fondamentale dell'essere, inteso come illuminazione.

Non solo, ma come per Heidegger il nascondersi dell'essere è lo stesso "oblio dell'essere", che si verifica in modi sempre diversi nelle epoche storiche che di volta in volta emergono nell'illuminazione dell'essere, così, per Husserl la "crisi" delle scienze e della civiltà europea è dovuta all'oblio (che si produce a un certo punto della civiltà occidentale) della soggettività trascendentale in favore degli oggetti determinati ai quali si rivolgono la scienza e l'intera attività dell'uomo. Sia per Heidegger, sia per Husserl, la *dimenticanza* fondamentale che allontana l'uomo dalla verità è la dimenticanza della luce trascendentale dell'apparire (che poi Husserl intende come soggettività, mentre Heidegger intende come essere).

L'essere, in Heidegger, è trascendenza, è l'assolutamente altro dall'ente; ma proprio perché l'essere è l'apparire *dell'ente*, l'essere è già da sempre sottratto a un suo preteso "in sé e per sé" ed è già da sempre completamente "consegnato" all'ente, e in particolare a quell'ente che è l'esistenza dell'uomo. Un carattere, questo, che nella Trascendenza di cui parla Jaspers non è presente in modo così radicale. E non solo la luce dell'essere non è qualcosa di indipendente dal mondo che essa illumina (come invece si può ritenere che lo sia il sole rispetto agli oggetti da esso resi visibili), ma è un "evento", un puro "fatto" senza perché e senza fondamento – giacché ogni perché e ogni fondamento dovrebbero innanzitutto essere e quindi non potrebbero valere come il perché e il fondamento dell'essere. Come nell'ontologia di Hartmann, alla radice dell'ente sta la pura accidentalità e precarietà dell'essere.

Affinché il divenire storico sia, affinché cioè non sia sottratto il "suolo" in cui può «nascere e crescere ogni grande epoca dell'umanità, ogni spirito fondatore di mondi, ogni caratterizzazione storica dell'essenza dell'uomo», si deve dunque pensare che l'essere non solo è l'impotente lasciar essere gli enti (che, a differenza della potenza di Dio, apre lo spazio libero in cui può giocare lo sviluppo storico), ma che l'essere è esso stesso un puro accadimento storico, un puro fatto. Poiché è l'apertura in cui può manifestarsi ogni ente, tale "fatto", o evento dell'essere ha (come la coscienza idealistica e husserliana) un

carattere trascendentale; ma, in quanto evento, il trascendentale depone ogni carattere di stabilità ed eternità che esso ancora mantiene nel neoidealismo e in Husserl (e nella stessa “Trascendenza” di Jaspers, nella quale naufraga sì ogni stabilità, ma proprio per questo essa è sottratta a ogni naufragio).

d) *Esistenza autentica e esistenza inautentica.* – All'esistenzialismo di Sartre (cfr. § 4) che dichiara di muoversi su un piano dove c'è esclusivamente l'uomo, Heidegger ha replicato dicendo di muoversi su un piano dove c'è principalmente l'essere (e quindi rifiutando la qualifica di esistenzialista). Ciò vuol dire che per Heidegger l'esistenza dell'uomo è essenzialmente un rapporto all'essere, ossia è comprensione dell'essere.

Come *ex-sistere* e poter essere, l'esistenza dell'uomo si porta al di fuori di ciò che nell'uomo e al di fuori dell'uomo è già dato, per scegliere e decidere sé stessa in direzione della possibilità. Questo non significa semplicemente che l'uomo si trasforma, ma che l'esistenza dell'uomo è essenzialmente e innanzitutto un “progettare” sé stessa e che solo all'interno di questo progettarsi è possibile ogni trasformazione e ogni divenire storico dell'uomo. Il progetto dell'esistenza è un “essere-nel-mondo” che non si esaurisce in un semplice atto conoscitivo, ma è anche “affettività”.

Tuttavia il progetto può rendere possibile la storicità dell'esistenza solo in quanto essa è comprensione dell'essere, ossia dell'orizzonte che apre lo spazio di ogni sviluppo storico. Il progetto è apertura radicale, ma rimane avvolto nell'oscurità più profonda relativamente alla sua origine e consistenza. Esso è semplicemente qualcosa “che c'è” (ossia non è garantito da alcun fondamento o principio metafisico-epistemico), un “esser-gettato”, un puro “fatto”, che è tale proprio perché – si è visto –, è un “fatto” l'essere che viene aperto nel progetto.

L'esistenza effettiva del singolo esistente può essere “autentica” o “inautentica”, a seconda che si adegui o meno alla struttura di fondo dell'esistenza, ossia al progettarsi che si realizza come comprensione dell'essere. Il singolo esistente può cioè “scegliersi, conquistarsi”, oppure perdersi e non conquistarsi affatto.

L'esistenza inautentica si perde e non si conquista, perché non riesce a essere veramente *storica* e ricade su ciò che l'uomo è già. Da un lato, nel senso che si adegua a ciò che “si dice, si fa, si pensa”, cioè si adegua all'anonimato e all'impersonalità del “si” – e la parola diventa chiacchiera, la cultura curiosità e i problemi diventano degli equivoci. L'esistenza non riesce a essere storica, perché è ridotta a *routine*. Dall'altro lato, nell'esistenza inautentica gli enti si presentano come *strumenti*, come *utilizzabili*. E proprio per questo si è portati a intenderli come “oggetti” e quindi come oggetti scientifici. Come

Nietzsche e Bergson, anche Heidegger rileva il carattere pratico dell'oggettività scientifica. (La critica del puro dato, non avvolto dal progetto pratico di trasformazione del mondo, è uno dei temi tipici del pragmatismo, il quale però, nell'utilizzabilità e strumentalità degli enti, vede la condizione *normale* e non "inautentica" dell'esistenza.)

L'esistenza inautentica, come affermazione del carattere strumentale e oggettivo degli enti, sta alla base dell'"epoca della metafisica", che ha il suo compimento nell'età della tecnica, cioè della "organizzazione totale" (anticipata dal "sistema" metafisico dell'idealismo), dove l'essere degli enti si identifica al ruolo e alla funzione che vengono loro assegnati all'interno del "sistema" dalla volontà di potenza. Heidegger può così rilevare che in Nietzsche la volontà di potenza che sta alla base della metafisica diventa completamente esplicita. Neil'"organizzazione totale" della civiltà della tecnica è la vita dei popoli e delle nazioni a diventare *routine*, chiusura a ogni novità, dove la stessa innovazione è *routine*. L'esistenza storica, come "scegliersi, conquistarsi" dell'esistenza è in questo modo completamente perduta.

In opposizione alla prospettiva che vede nella scienza e nella tecnica il tipo di conoscenza e di attività capaci di salvaguardare lo sviluppo dell'uomo, contrastato e soffocato dalle strutture immutabili dell'*epistème* e della metafisica, e insieme capaci di valere come rimedio contro la minaccia che in tale sviluppo è pur contenuta, Heidegger vede nell'organizzazione totale della tecnica la forma più radicale dell'*epistème* metafisica, e cioè dell'apparato che rende impossibile il divenire storico dell'esistenza.

L'oblio dell'essere, così, è divenuto totale. E al posto dell'impotenza, finitezza, effettività dell'essere e del progetto che lo assume come sfondo, compaiono tutte le forme di assicurazione, controllo, organizzazione dell'ente all'interno dell'esistenza scientifico-tecnologica. Il "nichilismo" è il carattere dell'epoca della metafisica e della tecnica, per la quale, dell'essere, non ne è più niente.

L'esistenza autentica è invece capace di scegliersi, conquistarsi e realizzarsi come storicità e dunque come apertura all'essere. Poiché l'anonimato del "si dice, si fa" rende impossibile l'innovazione storica, l'esistenza autentica è innanzitutto sempre esistenza del *singolo*, che dunque è responsabile del proprio scegliersi. Ma Heidegger rileva che l'esistenza può essere autentica – cioè storica, aperta alla possibilità e insieme singolare –, solo in quanto si costituisce come "essere-per-la-morte". La morte di cui qui si tratta non è il fatto del morire, ma è un'"imminenza", cioè la possibilità del non poter più esistere, la possibilità dell'impossibilità, cioè dell'annientamento dell'esistenza. Per il singolo, la sua morte è la possibilità "più propria" (nessuno può morire la mia morte né io posso morire la morte altrui), "incondizionata e insuperabile". "Essere-per-la-morte" non significa

“pensare alla morte” o suicidarsi, ma liberarsi dalla tendenza ad assumere una qualsiasi altra possibilità dell’esistenza come qualcosa di stabile, e di definitivo.

Ciò vuol dire che nell’“essere-per-la-morte” l’esistenza non si irrigidisce in un progetto definitivo di sé stessa, ma rimane aperta alla propria possibilità estrema, cioè alla «rinuncia a sé stessa, dissolvendosi in tal modo ogni solidificazione su posizioni esistenziali raggiunte». Il farsi liberi per la propria morte è una “decisione” che “anticipa” la morte, nel senso che, rapportandosi all’estrema possibilità della morte, toglie solidità a ogni realizzazione di possibilità, cioè fa sì che ogni possibilità sia possibilità e la iscrive nel progetto in cui si apre la nullità dell’essere. L’essere-per-la-morte è cioè la garanzia autentica della storicità dell’esistenza; quindi è l’esistenza stessa in quanto rapporto all’essere. Come possibilità estrema ed estrema apertura, la morte appartiene all’essenza stessa dell’essere.

Lo stato affettivo che, tra gli altri, manifesta il rapporto dell’esistenza alla morte e quindi alla nullità dell’essere è l’“angoscia”; che non è quindi la semplice paura o il timore di fronte a qualcosa di determinato, ossia di fronte all’ente. L’angoscia manifesta la nullità dell’essere che si illumina nel progetto dell’esistenza, cioè manifesta la radice e la garanzia stessa del divenire. Nell’esistenza autentica, come essere-per-la-morte e angoscia, la minaccia del divenire si presenta nella sua forma più originaria e più pura proprio perché l’*essere* stesso (in quanto nullità, impotenza, finitezza) è la radice di ogni divenire e di ogni minaccia. Nell’essere-per-la-morte e nell’angoscia, l’esistenza autentica dell’uomo (la quale può realizzarsi anche prima e al di fuori della filosofia) assume su di sé, sceglie il proprio rapporto essenziale all’essere: l’uomo non si considera padrone, ma piuttosto “pastore” dell’essere.

E in quanto l’esistenza autentica si esprime come filosofia che si è lasciata alle spalle il pensiero ontologico di tipo teologico-metafisico, essa vede nella civiltà della tecnica l’estrema lontananza e dimenticanza dell’essere, e nel “lasciar essere” gli enti – nell’affidare gli enti al libero gioco del divenire – vede la possibilità che dopo quella della metafisica e della tecnica si apra una nuova epoca dell’essere. Se Nietzsche rileva che il rimedio (le strutture immutabili della metafisica e dell’*epistème*) è stato peggiore del male (cioè del terrore che si prova di fronte al divenire), Heidegger include nel rimedio la stessa volontà di potenza di Nietzsche, e nell’esistenza autentica vede l’autentico rapporto dell’uomo al divenire: l’accettazione del divenire, al di là di ogni volontà di trovare un rimedio – dove l’accettazione e il lasciar essere si riferiscono anche al divenire provocato dalla tecnica.

4. La coscienza come nullificazione: Sartre

La tesi heideggeriana che l'apparire dell'ente è il *Nulla* – inteso come nulla dell'ente – è in consonanza con la tesi neoidealistica (in particolare di Gentile) che il “non-essere” è innanzitutto il pensiero, la coscienza. Ma già Hegel aveva affermato che lo spirito è il “negativo”. (D'altra parte, sappiamo, mentre per l'idealismo e il neoidealismo il pensiero produce la realtà, per Heidegger l'apparire *lascia essere* la realtà.) Questa consonanza viene in qualche modo allo scoperto nell'esistenzialismo di Jean-Paul Sartre (1905-1980; cfr. Nbb 3) che, appunto, intende l'esistenza come “coscienza” (ossia, con linguaggio hegeliano, come il “per sé”).

Ma anche in Sartre, come in Heidegger, il tramonto dell'*epistème*, cioè di ogni nesso e sintesi necessari, conduce alla rottura della sintesi tra pensiero (= coscienza = apparire) e realtà, che l'idealismo intende come sintesi necessaria: pensiero e realtà si presentano scissi; la totalità del reale si presenta, dice Sartre, in uno stato di “disgregazione”. Anche la filosofia realistica del Novecento (da Moore a Russell, da Whitehead al realismo americano) è fondata, si è visto, sul carattere accidentale, non necessario della relazione tra le cose e quindi tra il pensiero e la realtà. Ma nella filosofia dell'esistenza resta particolarmente accentuato il carattere di *estraneità* della realtà rispetto all'esistenza e alla coscienza dell'uomo.

Rifacendosi al concetto husserliano di intenzionalità, Sartre afferma che la coscienza (l'“essere per sé”) è coscienza *di qualcosa* e che tale qualcosa non è coscienza. Esso è ciò che è, “essere in sé”, puro fatto che, a differenza della coscienza, non “ha da essere”, ma è già tutto quello che può essere. Il qualcosa, cui la coscienza si riferisce, è il puro «fatto di essere ciò che si è» (ossia è il “fatto” in cui la realtà consiste), e come fatto è contingenza radicale: «increato, senza ragion d'essere, senza rapporto alcuno con un altro essere, l'essere in sé è di troppo per l'eternità», ossia è qualcosa di completamente gratuito e superfluo rispetto a un'eternità ideale.

La coscienza è invece, per Sartre, il principio del divenire – come per l'idealismo (a parte la scissione tra coscienza e realtà, che invece veniva negata dall'*epistème* idealistica). E infatti la coscienza che, in vari modi, introduce il nulla nell'essere in sé, e cioè apre lo spazio che consente il divenire. La coscienza è nullificazione, innanzitutto perché è l'apparire dell'ente, ossia dell'essere-in-sé: proprio per poter fare apparire ciò che è, la coscienza deve annullare in sé stessa ciò che è, deve trarsi in disparte, nel nulla. È, questo, il tema di Heidegger.

Ma la coscienza è annullamento anche perché è mancanza: è il nulla di ciò che le manca, e introduce nelle cose la mancanza e il nulla. Infatti la coscienza, proprio perché è apparire delle cose, è progetto (desiderio, scelta, aspettativa, volontà); ed è in relazione al proprio

progettare che la coscienza vede le cose come incomplete, mancanti ed effimere, cioè come attraversate dal nulla: il nulla delle possibilità che ancora non si sono realizzate, il nulla della realtà che l'uomo oltrepassa via via. Il nulla è dunque il movimento dell'annullare, mediante il quale la coscienza, per un verso, si ritrae dalle cose, per l'altro, iscrive le cose nel proprio progettarsi. In altri termini, l'entrare nel nulla ed emergerne – cioè il divenire – non è per Sartre una proprietà originaria dell'essere in sé, ma il risultato dell'atto col quale la coscienza si rapporta a tale essere.

Come nullità e nullificazione, la coscienza è libertà, cioè l'esser "condannati" a esistere sempre al di là di ogni essenza o realizzazione in cui l'uomo crede di riconoscersi. Ciò vuol dire che ogni progetto in base al quale l'esistenza dell'uomo si costruisce è completamente sprovvisto di garanzie e quindi è continuamente modificabile. L'angoscia è il modo in cui si presenta la "modificabilità perpetua" dei nostri progetti e quindi la loro incapacità di tradursi definitivamente e incontestabilmente in realtà. Giacché la libertà dell'uomo è sì *assoluta*, ma non riesce a tradursi in una realtà assoluta.

La libertà è assoluta, perché anche gli eventi che sembrano sfuggire a ogni mio controllo sono pur sempre accettati o rifiutati da me (col suicidio posso rifiutare qualsiasi evento, e quindi, se mi tengo in vita, sono responsabile di tutto ciò che accade). Ma l'assolutezza della mia libertà non può riuscire a farmi diventare l'essere assoluto, anche se proprio a questo mira l'esistenza dell'uomo. Riprendendo un tema tipico di Fichte (cfr. *La filosofia II*, cap. XXI), anche Sartre afferma che l'uomo è il desiderio, mai appagato, di essere Dio. Rispetto a questo desiderio, tutte le attività umane sono equivalenti; appunto perché tutte vogliono trasformare l'uomo in Dio e sono tutte «votate per principio allo scacco. E la stessa cosa, in fondo, ubriacarsi in solitudine o guidare i popoli».

Ma questa filosofia del disimpegno non è l'ultima parola di Sartre, che in una seconda fase del suo pensiero – e inaugurando un tipo di operazione che negli ultimi tempi è stato largamente praticato – riconosce nel marxismo l'unica autentica filosofia del nostro tempo, e d'altra parte, contro il "materialismo" del marxismo dogmatico, concepisce l'esistenzialismo come l'autentico modo di intendere l'uomo nel suo sforzo di liberarsi non solo dall'alienazione capitalistica, ma anche dal "conservatorismo burocratico" del mondo comunista.

Per Maurice Merleau-Ponty (1908-1961; cfr. Nbb 4) – che sviluppa a sua volta i temi della fenomenologia e dell'ontologia fenomenologica di Husserl e di Heidegger – la distinzione sartriana tra "in sé" e "per sé" mantiene ancora in vita il concetto (di derivazione cartesiana, e in sostanza epistemico) di una "soggettività oziosa e inaccessibile", che

contempla il mondo senza esserne compromessa. La coscienza non è (a differenza di quanto pensa l'*épistème*) uno spettatore disinteressato, ma è la coscienza di un essere che è “votato al mondo” e che è avvolto da quella stessa *ambiguità* che caratterizza ogni cosa del mondo, sempre aperta, nel suo significato, ad altre cose e ad altri aspetti della realtà.

Caratteristiche dell'atteggiamento antiepistemico di Merleau-Ponty, le sue riflessioni critiche sulla permanenza nella psicologia di modelli concettuali (meccanicismo, fisicalismo) che intendono avere un valore assoluto, sulla pretesa del marxismo di indicare le leggi oggettive e universali dello sviluppo storico, e sulla tendenza di Sartre di spiegare il rapporto tra gli uomini prescindendo dal carattere complementare che nella “percezione” (cioè nell'esperienza concreta) sussiste tra il corpo proprio e il corpo altrui. È attraverso e mediante il corpo che ha il carattere dell'esser *mio* e che è in rapporto ai corpi altrui – e quindi, daccapo, è attraverso e mediante l'ambiguità di questo rapporto – che il mondo appare così come appare. La fenomenologia come scienza “pura” che ci fa attingere i significati trasparenti ed univoci delle cose è impossibile.

Note bio-bibliografiche

1. Karl Jaspers nacque a Oldenburg nel 1883. Iniziò gli studi di giurisprudenza, che abbandonò presto per passare a quelli di medicina: studiò a Berlino, Göttinga, Heidelberg e si laureò nel 1908. Specializzatosi in psicologia e psichiatria, Jaspers lavorò sino al 1915 presso la clinica psichiatrica di Heidelberg. Al 1913 risale la sua prima grande opera, la *Psicopatologia generale*, alla quale fece seguito, nel 1919, la *Psicologia delle visioni del mondo*, che segnò il passaggio dalla considerazione psicologica a quella più propriamente filosofica. Nel 1916, intanto, Jaspers era stato nominato professore straordinario di psicologia all'Università di Heidelberg, e nel '21 gli venne assegnata, sempre a Heidelberg, la cattedra di filosofia: insegnò sino al 1937, quando il regime nazionalsocialista lo rimosse dall'incarico, proibendogli anche di pubblicare i suoi scritti. Una delle sue opere fondamentali era tuttavia già uscita nel 1932: quella *Filosofia*, suddivisa in tre volumi (I. *Orientamento filosofico nel mondo*, II. *Chiarificazione dell'esistenza*, III. *Metafisica*) che costituisce (insieme al colossale scritto *Sulla verità*, pubblicato nel 1948) una sorta di *summa* del suo pensiero maturo. Nel '45 gli fu restituita la cattedra di Heidelberg, ma nel '48 Jaspers si trasferì a Basilea, dove insegnò sino al 1961 e dove morì il 26 febbraio 1969. Tra gli altri suoi scritti: *Ragione ed esistenza* (1935), *Nietzsche* (1936), *La filosofia dell'esistenza* (1938), *La fede filosofica* (1947), *La fede filosofica di fronte alla rivelazione* (1970), *Cifre della trascendenza* (1970).

Principali traduzioni italiane: *Psicopatologia generale*, a cura di R. Priori, Il Pensiero Scientifico, Roma 1965; *Psicologia delle visioni del mondo*, a cura di V. Loriga, Astrolabio, Roma 1983; *Filosofia*, a cura di U. Galimberti, Milano, Mursia 1972-1978, 3 voll.; e Utet, in volume unico, Torino 1978; *Ragione ed esistenza*, a cura di A. Lamacchia, Marietti, Torino 1971; *La filosofia dell'esistenza*, a cura di O. Abate, Bompiani, Milano 1964; *Sulla verità*, traduzione antologica a cura di U. Galimberti, La Scuola, Brescia 1970; *La fede filosofica*, a cura di U. Galimberti, Marietti, Torino 1973; *Origine e senso della storia*, a cura di A. Guadagnin, Edizioni di Comunità, Milano 1965; *Introduzione alla filosofia*, a cura di P. Chiodi, Longanesi, Milano 1950; *I grandi filosofi*, a cura di F. Costa, Longanesi, Milano 1974; *La fede filosofica di fronte alla rivelazione*, a cura di F. Costa, Longanesi, Milano 1970; *Piccola scuola del pensiero filosofico*, a cura di C. Mainoldi, Edizioni di Comunità, Milano 1968; *Cifre della trascendenza*, a cura di G. Penzo, Marietti, Genova 1990. Su Jaspers: L. Pareyson, *Karl Jaspers* [1940], Marietti, Torino 1983; G. Penzo, *Dialettica e fede in Karl Jaspers* [1972], Pàtron, Bologna 1981; Id., *Jaspers. Esistenza e trascendenza*, Studium, Roma 1985; Id., *Il comprendere in Karl Jaspers e il problema dell'ermeneutica*, Armando, Roma 1985; U. Galimberti, *Heidegger, Jaspers e il tramonto dell'occidente*, Marietti, Torino 1975; Id., *Linguaggio e civiltà. Il linguaggio occidentale nella lettura di Heidegger e Jaspers*, Mursia, Milano 1984; Id., *Jaspers*, in AA.VV., *Questioni di storiografia filosofica*, a cura di A. Bausola, La Scuola, Brescia 1978, vol. IV, pp. 181-215; AA.VV., *Karl Jaspers. Filosofia, scienza, teologia*, a cura di G. Penzo, Morcelliana, Brescia 1983.

2. Martin Heidegger nacque il 26 settembre del 1889 a Messkirch, nel Baden. Nel 1911 si iscrisse all'Università di Friburgo, dove seguì i corsi di filosofia e di teologia, e dove divenne allievo di Rickert. Si laureò nel 1913, discutendo una tesi su *La teoria del giudizio nello psicologismo*. Due anni dopo ottenne la libera docenza, grazie alla dissertazione su *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto* e, nel 1916, divenne assistente di Edmund Husserl. Con Husserl Heidegger collaborò sino al 1923, quando ottenne una cattedra a Marburgo, dove insegnò sino al 1927. In questo stesso anno pubblicò le prime due sezioni della prima parte di *Essere e tempo* – opera che, come è noto, rimarrà incompiuta – e, l'anno seguente, fu chiamato a Friburgo per prendere il posto di Husserl, che si era nel frattempo ritirato dall'insegnamento. Nel '29 pronunciò e pubblicò la prolusione *Che cos'è la metafisica?*; pubblicò anche *Kant e il problema della metafisica* (che, in qualche misura, costituisce una sorta di prosecuzione di *Essere e tempo*) e *L'essenza del fondamento*. Nel 1933 venne nominato rettore dell'Università di Friburgo (una carica dalla quale si dimetterà l'anno seguente) e aderì al partito nazionalsocialista. In questo stesso anno pronunciò la prolusione rettorale su *L'autoaffermazione dell'università tedesca*. Dal momento delle dimissioni sino al 1942, Heidegger non pubblicò più nulla; tenne comunque regolarmente lezione (importantissimi, in particolare, il corso del '35 sulla *Introduzione alla metafisica* – il cui testo sarà pubblicato solo nel 1953 – e quelli degli anni 1936-1942 dedicati a Nietzsche – che saranno pubblicati solo nel 1961) e, nel '36, tenne a Roma la conferenza su *Hölderlin e l'essenza della poesia* (durante il soggiorno italiano, tra gli altri, incontrò anche il filosofo Giovanni Gentile). La prima opera pubblicata dopo questi anni di silenzio fu *La dottrina platonica sulla verità* (1942). Nel '44,

dopo l'occupazione da parte delle truppe alleate, venne vietato ad Heidegger qualsiasi tipo di attività didattica (un divieto che durerà sino al 1951, quando egli riprenderà, dapprima privatamente, poi ufficialmente, corsi e seminari a Friburgo). Nel 1943, intanto, Heidegger aveva pubblicato *Sull'essenza della verità* (un testo del 1930); nel '44 pubblicò le *Delucidazioni alla poesia di Hölderlin*, nel '47 la *Lettera sull'umanesimo*, nel '50 *Sentieri interrotti* e nel 1954 *Saggi e discorsi*. L'anno seguente lasciò l'insegnamento e si ritirò a Todtnauberg, nella Foresta Nera, dove continuò la sua meditazione filosofica. Negli anni successivi uscirono altre sue importanti raccolte di scritti: *In cammino verso il linguaggio* (1959), *Nietzsche* (1961), *Segnavia* (1967). Morì, nella città natale, il 26 settembre 1976. L'anno prima l'editore Klostermann aveva avviato la pubblicazione delle *Opere complete* di Heidegger, prevista in una settantina di volumi e tuttora in via di pubblicazione.

Principali traduzioni italiane: *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*, a cura di A. Babolin, Laterza, Roma-Bari 1974; *Essere e tempo*, a cura di P. Chiodi, Longanesi, Milano 1968 e Utet, Torino 1969 (quest'ultima edizione comprende anche *L'essenza del fondamento*); *Kant e il problema della metafisica*, a cura di M.E. Reina e V. Verrà, Laterza, Roma-Bari 1981; *La dottrina di Platone sulla verità. Lettera sull'umanesimo*, a cura di A. Bixio e G. Vattimo, SEI, Torino 1975; *Sull'essenza della verità*, a cura di U. Galimberti, La Scuola, Brescia 1973; *Sentieri interrotti*, a cura di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1968; *Che cosa significa pensare?*, a cura di U. Ugazio e G. Vattimo, SugarCo, Milano 1988; *Introduzione alla metafisica*, a cura di G. Masi, Mursia, Milano 1968; *Saggi e discorsi*, a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano 1976; *In cammino verso il linguaggio*, a cura di A. Caracciolo e M. Caracciolo Perotti, Mursia, Milano 1973; *Tempo ed essere*, a cura di E. Mazzarella, Guida, Napoli 1980; *Che cos'è la filosofia*, a cura di C. Angelino, Il Melangolo, Genova 1981; *L'abbandono*, a cura di A. Fabris, Il Melangolo, Genova 1983; *Logica. Il problema della verità*, a cura di U.M. Ugazio, Mursia, Milano 1986; *Segnavia*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987; *Domande fondamentali della filosofia*, a cura di U.M. Ugazio, Mursia, Milano 1988; *La poesia di Hölderlin*, a cura di L. Amoroso, Adelphi, Milano 1988; *L'autoaffermazione dell'università tedesca / Il rettorato 1933-34*, a cura di C. Angelino, Il Melangolo, Genova 1988; *I problemi fondamentali della fenomenologia*, a cura di A. Fabris, Il Melangolo, Genova 1988; *La questione della cosa*, a cura di V. Vitiello, Guida, Napoli 1989; *Concetti fondamentali*, a cura di F. Camera, Il Melangolo, Genova 1989; *La svolta*, a cura di M. Ferraris, Il Melangolo, Genova 1990; *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Introduzione alla ricerca fenomenologica*, a cura di E. Mazzarella, Guida, Napoli 1990; *Principi metafisici della logica*, a cura di G. Moretti, Il Melangolo, Genova 1990.

Su Heidegger: E. Severino, *Heidegger e la metafisica*, Vannini, Brescia 1950; K. Löwith, *Saggi su Heidegger* [1953], tr. it., Einaudi, Torino 1966; G. Vattimo, *Essere, storia e linguaggio in Heidegger* [1963], Marietti, Genova 1989; Id., *Introduzione a Heidegger* [1971], Laterza, Roma-Bari 1980; Id., *Al di là del soggetto. Nietzsche, Heidegger e l'ermeneutica*, Feltrinelli, Milano 1981; U. Regina, *Heidegger. Dal nichilismo alla dignità dell'uomo*, Vita e Pensiero, Milano 1970; U. Galimberti, *Heidegger, Jaspers e il tramonto dell'occidente*, Marietti, Torino 1975; Id., *Linguaggio e civiltà. Il linguaggio occidentale nella lettura di Heidegger e Jaspers*, Mursia, Milano 1984; Id., *Invito al pensiero di Heidegger*, Mursia, Milano 1986; M. Ruggerini, *Il soggetto e la tecnica. Heidegger interprete "inattuale" dell'epoca presente*, Bulzoni, Roma 1977; S. Natoli, *Ermeneutica e genealogia. Filosofia e metodo in Nietzsche, Heidegger, Foucault*, Feltrinelli-Bocca, Milano 1981; H.G. Gadamer, *I sentieri di Heidegger* [1983], tr. it., Marietti, Genova 1987; P. Bourdieu, *Führer della filosofia? L'ontologia politica di Martin Heidegger* [1988], tr. it., Il Mulino, Bologna 1989; M.L. Martini (a cura di), *Eredità di Heidegger*, Transeuropa, Ancona-Bologna 1988 (il volume riunisce interventi, oltre che della stessa Martini, di Vattimo, Rovatti, Sini, Galimberti, Dappiano, Cristin, Borutti, Ferraris); H. Ott, *Martin Heidegger* [1988], tr. it., SugarCo, Milano 1990; AA.VV., *Heidegger e la poesia*, in "Aut-Aut", 234-235, novembre-dicembre 1989 e gennaio-febbraio 1990; R. Cristin, *Heidegger e Leibniz*, Bompiani, Milano 1990.

3. Jean-Paul Sartre studiò filosofia e psicologia nella natia Parigi. Fortemente influenzato dal pensiero di Husserl e di Heidegger e attento alle problematiche pratico-politiche del suo tempo, Sartre pubblicò numerosi scritti filosofici, tra i quali ricordiamo: *L'immaginazione* (1936), *L'essere e il nulla* (1943) – che resta il suo scritto teorico fondamentale –, *L'esistenzialismo è un umanismo* (1946), *Critica della ragione dialettica* (1960). Numerose anche le sue opere narrative – *La nausea* (1938), *L'età della ragione* (1945), *Il rinvio* (1945), *La morte nell'anima* (1949) – drammaturgiche – *Le mosche* (1943), *A porte chiuse* (1945), *La squaldrina*

timorata (1946), *Le mani sporche* (1948), *Il diavolo e il buon Dio* (1951), *Nekrassov* (1956), *I sequestrati di Altona* (1960) – e saggistiche – *Kierkegaard vivo* (1966), *L'idiota della famiglia* (1971-72). Nel 1964 fu insignito del premio Nobel per la letteratura, ma lo rifiutò.

Principali traduzioni italiane: *L'immaginazione*, Einaudi, Torino 1976; *L'essere e il nulla. Saggio di ontologia fenomenologica*, Il Saggiatore, Milano 1965; *L'esistenzialismo è un umanismo*, Mursia, Milano 1963-1974; *Critica della ragione dialettica*, Il Saggiatore, Milano 1963, 2 voll.

Su Sartre: P. Chiodi, *Sartre e il marxismo*, Feltrinelli, Milano 1965; P.A. Rovatti, *Che cosa ha veramente detto Sartre*, Ubaldini, Roma 1969; G. Cera, *Sartre tra ideologia e storia*, Laterza, Bari 1972; S. Moravia, *Introduzione a Sartre*, Laterza, Roma-Bari 1973; O. Pompeo Faracovi, *Sartre. Una battaglia politica*, Sansoni, Firenze 1974; S. Briosi, *Il pensiero di Sartre*, Longo, Ravenna 1978; F. Fergnani, *La cosa umana. Esistenza e dialettica nella filosofia di Sartre*, Feltrinelli, Milano 1978.

4. Maurice Merleau-Ponty fu dapprima docente liceale, poi insegnò nelle Università di Lione, della Sorbona, e al Collège de France. Fondatore, insieme a Sartre, della rivista "I tempi moderni", è autore di numerose opere: *La struttura del comportamento* (1942), *La Fenomenologia della percezione* (1945) – il suo scritto teoretico fondamentale –, *Umanismo e terrore* (1947), *Le avventure della dialettica* (1955), *Segni* (1960).

Principali traduzioni italiane: *Fenomenologia della percezione*, a cura di A. Bonomi, Il Saggiatore, Milano 1965; *Umanismo e terrore*, SugarCo, Milano 1978; *Senso e non senso*, Il Saggiatore, Milano 1962; *Segni*, Il Saggiatore, Milano 1987; *Il visibile e l'invisibile*, Bompiani, Milano 1969.

Su Merleau-Ponty: A. Robinet, *Che cosa ha veramente detto Merleau-Ponty*, Ubaldini, Roma 1973; A. Delogu, *Né rivolta né rassegnazione. Saggio su Merleau-Ponty*, ETS, Pisa 1980; AA.VV., *Merleau-Ponty*, a cura di G. Invitto, Guida, Napoli 1982.

Lo sviluppo del marxismo

1. Dalla filosofia alla scienza

Il pensiero di Marx ha avuto uno sviluppo storico grandioso, paragonabile al progressivo dominio della scienza nella vita dell'uomo, o, addirittura, all'espansione del cristianesimo nel mondo occidentale. Tuttavia la storia del marxismo è, nella sua essenza, il passaggio dall'organizzazione filosofica all'organizzazione scientifica della società. E in questo passaggio si realizza l'aspetto forse preminente del tramonto dell'*epistème* e del tipo di prassi che le corrisponde.

Il passaggio dall'organizzazione filosofica all'organizzazione scientifica della società è infatti il tramonto della forma filosofico-epistemica della prassi politica: la *rivoluzione*. La rivoluzione (cioè la prassi politica, guidata dall'*epistème* filosofica) tramonta, e sorge l'azione politica guidata dalla scienza, l'ingegneria sociale *gradualistica* e riformistica.

Il carattere filosofico-epistemico della rivoluzione marxista è dato dalla volontà di trasformare la *totalità* della società umana, mediante una prassi che concepisce sé stessa come momento dello sviluppo *necessario* che conduce inevitabilmente dal capitalismo al comunismo. Il carattere scientifico del riformismo gradualistico è dato dalla volontà di trasformare *aspetti parziali* della società, con una prassi che considera sé stessa come appartenente ad un processo non garantito da alcuna legge necessaria, e quindi aperto sia al successo, sia al fallimento. Dal punto di vista più propriamente politico, le forze sociali che si fanno promotrici dell'idea rivoluzionaria sono i partiti comunisti; le forze sociali promotrici del riformismo gradualistico guidato da categorie di tipo scientifico sono i partiti socialdemocratici.

Tuttavia, nemmeno il tramonto dell'atteggiamento epistemico all'interno del marxismo e, in generale, nel mondo comunista, è un processo lineare. Si tratta invece di un processo ondeggiante, sinusoidale, che schematicamente può essere così descritto.

Dopo una prima fase (Engels, Kautsky) che è, o, forse meglio, si ritiene fedele alla filosofia di Marx, il marxismo presenta una fase (Bernstein, la Seconda Internazionale, l'"austro marxismo" neokantiano di Max Adler e di Karl Vorländer) in cui compare per la prima volta, operata sulla base dei criteri e delle categorie della scienza, la critica del carattere filosofico del marxismo.

Dopo questa seconda, compare una terza fase, dove il marxismo ritorna non solo alla sua originaria ispirazione filosofica, ma alla filosofia intesa come enunciazione di leggi universali e necessarie sulla totalità del reale e dunque alla filosofia come *epistème* – si tratta della fase che raccoglie, sia pure secondo articolazioni anche molto diverse, figure come quelle di Lenin, Trotskij, Stalin, Lukàcs, Rosa Luxemburg, Mao-Tse-Tung.

Nella quarta fase, quella dei pensatori marxisti occidentali (Gramsci, Bloch, Horkheimer, Adorno, Sartre, Marcuse, Fromm, Althusser), il marxismo si presenta ancora come filosofia, ma come critica della concezione epistemica del marxismo, e dunque come critica filosofica dell'*epistème*.

La quinta e ultima fase non è tanto costituita da voci critiche che, stando all'interno del marxismo, lo spingono (come era accaduto con Bernstein) ad abbandonare la filosofia in favore della scienza, o il comunismo in favore della socialdemocrazia, quanto piuttosto è costituita dalla crisi ideologica delle istituzioni che si erano fatte promotrici della filosofia marxista o che addirittura, come è il caso dell'Unione Sovietica, avevano fatto del pensiero di Marx il criterio direttivo della loro organizzazione e del loro sviluppo. I partiti comunisti occidentali, l'Unione Sovietica, la Repubblica Popolare Cinese e ormai tutti i Paesi dell'Est non considerano più la filosofia di Marx come l'espressione stessa della verità definitiva e si aprono a forme di pensiero e di organizzazione sociale che sono proprie del mondo capitalistico e che si raccolgono soprattutto attorno all'esigenza di porre l'apparato scientifico-tecnologico alla guida della vita umana.

2. Il rifiuto della dialettica: Bernstein e Kautsky

Friedrich Engels (1820-1895) aveva riconosciuto di essersi sbagliato, insieme a Marx, sulle possibilità di successo della rivoluzione europea del 1848: il capitalismo non era crollato, ma si era trasformato. Engels diceva di aver compreso che la rivoluzione proletaria non poteva essere condotta da piccole minoranze seguite da masse inconsapevoli, ma che le stesse masse proletarie, attraverso un «lavoro lungo e paziente» dovevano conoscere il senso e le leggi della rivoluzione.

Eduard Bernstein (1850-1932; cfr. Nbb 1) vede in questa autocritica di Engels il riconoscimento della bontà della tattica adottata dalla socialdemocrazia tedesca, che alla fine del secolo scorso si trova alla testa del movimento operaio internazionale. E per Bernstein il successo tattico della socialdemocrazia tedesca è la prova della necessità di modificare la dottrina rivoluzionaria. Proprio perché la tattica vincente della socialdemocrazia è una riforma graduale del sistema sociale, la rivoluzione è un'utopia. Il capitalismo non crolla sotto la spinta rivoluzionaria, ma si lascia modificare gradualmente.

La “teoria del crollo” del capitalismo è legata alla *dialettica*, che Marx eredita da Hegel e che prevede il superamento necessario della contraddizione tra borghesia e proletariato. La dialettica è uno schema *a priori* che intende avere un valore assoluto (epistemico) e al quale il divenire storico deve adeguarsi. Ma il divenire storico è andato in una direzione diversa da quella prevista dal modello dialettico, che dunque deve essere tolto di mezzo.

L’analisi dei “fatti” smentisce la dialettica. La dialettica è espressione della *filosofia*; mentre l’analisi dei “fatti” è espressione della scienza. Il movimento socialdemocratico può continuare ad avere successo solo se si fonda sull’analisi dei fatti e se si sbarazza della dialettica e della filosofia. E l’analisi dei fatti mostra che le classi medie e le piccole imprese, invece di diminuire, aumentano, mostra che le condizioni di vita dei lavoratori migliorano invece di peggiorare, anche per la progressiva affermazione del sistema democratico, col quale il capitalismo deve venire a patti. È in atto cioè una tendenza che va favorita con un’azione politica di riforme graduali, compatibili con lo Stato democratico.

La rivoluzione dialettica non tiene conto dello sviluppo reale della società europea: il rifiuto della dialettica è l’emarginazione delle pretese epistemiche della filosofia. Sembra a Bernstein che tali pretese si identifichino alle derivazioni hegeliane del pensiero di Marx e che, invece, la filosofia di Kant sia compatibile con lo spirito scientifico del nuovo marxismo socialdemocratico.

Gli avversari immediati di Bernstein sono Karl Kautsky (1854-1938; cfr. Nbb 2) e la direzione verso cui si muove la Seconda Internazionale. Kautsky aveva particolarmente accentuato il carattere “irreversibile” dello sviluppo economico che «produce con necessità naturale la bancarotta del modo di produzione capitalistico» e aveva sostituito l’hegelismo di Marx con una forma di darwinismo sociale, in cui l’avvento del socialismo è un aspetto dello sviluppo della specie umana: il socialismo è lo stato più avanzato dell’evoluzione ed eredita dal capitalismo il compito di promuovere lo sviluppo tecnologico e l’emancipazione politica.

Nonostante la presenza di molti punti di disaccordo sul piano politico e su quello filosofico, Bernstein e Kautsky convergono nell’emarginazione della dialettica filosofica e nella valorizzazione della dimensione scientifico-tecnologica.

3. Il marxismo come filosofia epistemica

a) *Lenin e il recupero della dialettica.* – Nicolai Lenin (1870-1924; cfr. Nbb 3) ritorna invece decisamente alla dialettica hegeliana. Il superamento del capitalismo è possibile solo in quanto la realtà è dialettica, cioè divenire. E solo in quanto la realtà è in sé stessa dialettica è possibile trasformarla praticamente. Inoltre, la prassi è una

trasformazione reale, oggettiva, vera della realtà, solo in quanto la realtà è *materia* che esiste al di fuori e indipendentemente dall'attività e dalla conoscenza umana. Il marxismo autentico, per Lenin, è dunque "materialismo dialettico".

Il materialismo realistico di Lenin può conciliarsi con il suo hegelismo, perché il principio filosofico che toglie forza e realtà alla prassi rivoluzionaria è quello che separa il mondo dell'esperienza umana dal vero mondo reale, il fenomeno dalle cose in sé: si tratta del principio che risale a Kant, e che Lenin si trova davanti nella filosofia dell'empiriocriticismo (Avenarius, Mach, Poincaré) e dell'idealismo spiritualistico a lui contemporanei – il principio di cui il pensiero di Hegel è la negazione più radicale.

Ma, appunto, il ripristino dell'identità immediata di certezza e verità, in Lenin, è legato all'esigenza che l'attività dell'uomo – economica, biologica, sociale, e politico-rivoluzionaria – non sia separata dalla "logica oggettiva" secondo cui si sviluppa la materia reale alla quale appartiene la stessa dimensione umana. Si tratta dell'esigenza che la prassi rivoluzionaria non sia un sapere soggettivo, velleitario ed utopico, ma incida nella realtà e pervenga a un risultato vero, oggettivo, reale; il che è possibile solo se la prassi rivoluzionaria – ossia il centro dell'agire umano – appartiene allo sviluppo dialettico della realtà, che conduce in modo assolutamente necessario e inevitabile alla realizzazione della società comunista. Una realizzazione che Lenin vede favorita dalla trasformazione del capitalismo della libera concorrenza in capitalismo monopolistico che spinge all'imperialismo e quindi allo scontro tra i grandi nuclei del capitalismo mondiale.

È, questa di Lenin, una delle formulazioni più esplicite dell'*epistème*. Certamente, il marxismo è uno dei modi più radicali in cui vengono spinte al tramonto le forme immutabili dell'*epistème*, che (come ancora avviene nello stesso Hegel) si pongono *al di fuori* del divenire; e tuttavia la legge dialettica che regola necessariamente lo sviluppo storico si presenta daccapo, nel marxismo, come una forma immutabile di tipo epistemico. (Il tramonto dell'*epistème* è cioè un processo – come altre volte abbiamo rilevato – in cui nei distruttori dell'*epistème* permangono residui consistenti, anche se complessivamente decrescenti, di ciò che essi intendono distruggere.)

In questo senso, con Lenin l'*epistème* si pone alla guida della rivoluzione sovietica. Questo, anche se proprio con Lenin – e poi con Stalin, che si mantiene all'interno della prospettiva filosofica di Lenin – viene meno uno dei tratti fondamentali dell'*epistème* marxiana: il riferimento alla *totalità* della prassi umana. Il *Manifesto* di Marx si rivolgeva ai «lavoratori di tutto il mondo», invitandoli ad «unirsi». La rivoluzione doveva avere un carattere mondiale, totale. Invece Lenin,

dopo il fallimento del progetto di coinvolgere l'intero mondo capitalistico, trasformando la guerra tra Stati in guerra civile tra classi – e nonostante una prospettiva globale che prevede nell'Europa occidentale la lotta della classe operaia, delle masse piccolo-borghesi, contadine, artigiane contro il predominio del capitale, e fuori d'Europa la sollevazione popolare contro lo sfruttamento imperialista e colonialista –, finisce col realizzare la rivoluzione *in un solo paese*. Nonostante il principio che, spezzando l'anello più debole della catena capitalistica, l'intera catena si sarebbe dovuta disarticolare e sarebbe dovuta cadere a terra, il marxismo-leninismo finisce per concentrare tutti i propri sforzi su quell'anello, lasciando sullo sfondo la catena: l'azione filosofica totale (la prassi rivoluzionaria di natura filosofico-epistemica) diventa azione parziale, modificazione di un settore particolare della realtà, isolamento di quel settore dal contesto in cui esso si trova.

Sono, quest'ultimi, i caratteri della prassi gradualistica della scienza, e di quel tipo di politica che si fa guidare dalla scienza e non dalla filosofia dialettica, e contro di cui Lenin intendeva tuttavia combattere. Il concetto di "rivoluzione permanente", formulato da L. Trotskij, tende appunto (in contrasto con la configurazione che stava assumendo la rivoluzione sovietica) a non perdere di vista il carattere totale che la vera rivoluzione deve avere.

Con Lenin, comunque, il comunismo vede nella cultura e nella prassi politica socialdemocratiche uno dei principali ostacoli alla propria realizzazione. Da parte sua, il pensiero socialdemocratico replica vedendo nell'esperienza bolscevica l'instaurazione di un "capitalismo di Stato", destinato a trasformare le originarie ispirazioni democratiche della rivoluzione russa in una dittatura burocratico-militare che avrebbe oppresso la classe operaia e il popolo anche più duramente dello sfruttamento capitalistico.

Per Lenin, tuttavia, è fondamentale la diffusione e l'approfondimento, nelle masse, della coscienza di classe rivoluzionaria, giacché, come Marx aveva mostrato, la formazione della merce, del mercato e del capitale, ossia della dimensione in cui l'uomo viene spossessato del prodotto del proprio lavoro, è dovuta all'assenza del *controllo* cosciente, da parte degli uomini, del loro lavoro e delle condizioni in cui esso si realizza. Promuovere questa coscienza significa favorire la condizione fondamentale del superamento del capitalismo.

A tal fine è necessaria, per Lenin, la costituzione di un *partito* che attivi nelle masse la coscienza rivoluzionaria che è innanzitutto coscienza dello sfruttamento a cui esse sono sottoposte. Con la presa del potere, da parte delle forze guidate da questa coscienza, viene meno non solo la dittatura che il proletariato è costretto a instaurare

nella fase iniziale della distruzione del capitalismo, ma non ha più nemmeno ragione di essere lo Stato, in quanto realtà separata dalla società civile. E la coscienza di classe è autenticamente rivoluzionaria quando si inserisce nelle potenzialità reali della dialettica storica. Il rifiuto socialdemocratico della dialettica è allineamento al capitalismo, è conformismo e opportunismo politico.

b) Dialettica e critica dell'irrazionalismo: Lukács. – Il problema della coscienza di classe è al centro del pensiero marxista del nostro secolo. Per Giòrgy Lukács (1885-1971; cfr. Nbb 4), solo il proletariato può diventare cosciente delle contraddizioni della società capitalistica, perché nel proletariato questa coscienza è la condizione della sua emancipazione, del togliimento della contraddizione, della instaurazione della società senza classi; mentre la borghesia, per sopravvivere, non può che mascherare la contraddizione e costruire una falsa conoscenza della realtà. Nel proletariato si realizza cioè il punto di vista universale dell'uomo, cioè la realtà sociale giunge alla vera coscienza di sé.

Anche l'*arte*, tuttavia, è in grado, per Lukács, di spezzare l'involucro ideologico che avvolge l'artista come individuo, e di rispecchiare la realtà oggettiva. Balzac, ad esempio, come individuo è un borghese, ma la sua arte rispecchia le contraddizioni della società borghese, ed è quindi "oggettivamente" progressista, ossia è un coefficiente decisivo all'approfondimento e alla maturazione della coscienza di classe.

Rispetto alla realtà sociale, la coscienza di classe del proletariato ha la stessa funzione che in Hegel lo Spirito assoluto possiede rispetto alla totalità della realtà – visto che in Lukács la dialettica è la legge della realtà sociale, ma non di quella naturale. D'altra parte, il metodo dialettico – che è il contenuto essenziale della coscienza di classe – consente di sollevarsi alla considerazione della *totalità* sociale e della verità totale dello sviluppo dell'uomo.

Per Lukács la scienza sociale borghese e revisionistico-socialdemocratica che fa capo alla Seconda Internazionale, rifiutando la dialettica isola i fatti dal divenire e li trasforma in qualcosa di immutabile e di insuperabile. È proprio in forza di questo isolamento che il capitalismo produce l'insieme di fatti in cui esso consiste (merce, mercato, profitto, ecc.), e lo presenta come qualcosa di necessario, naturale, immodificabile. La scienza sociale borghese-revisionistica rispecchia, e cioè reduplica e rafforza questo atteggiamento isolante, con cui il capitalismo si separa dal divenire e al proprio interno separa gli uni dagli altri gli elementi da cui è costituito (ad esempio lavoro e prodotto del lavoro, individuo e società), e tale reduplicazione consiste nell'instaurare una vera e propria religione dei "fatti" che, isolati dal divenire, non sono più visti nel loro carattere storico e quindi transitorio.

Inoltre, Lukács rileva che, nelle scienze sociali reazionarie, il rifiuto del metodo dialettico in favore dell'adozione del metodo delle scienze della natura consente di considerare le contraddizioni sociali come difetti della *teoria* mediante la quale si osserva la società e non come difetti della *società* stessa. Per la scienza della natura, infatti, la contraddizione non può essere un tratto della realtà naturale, ma è un difetto dello strumento teorico con cui si osserva la natura. Guardare la società con gli occhi della scienza della natura significa quindi liquidare la prassi rivoluzionaria che porta al superamento delle contraddizioni del capitalismo. Di qui il carattere autenticamente rivoluzionario del metodo dialettico – cioè della vera filosofia (il carattere rivoluzionario dell'*epistème*).

Per Lukács il marxismo è la razionalità stessa e tutto il pensiero filosofico non marxista e antidialettico (da Schelling a Heidegger, da Schopenhauer a Nietzsche, a Weber, Spengler, Jaspers) è “irrazionalismo” più o meno legato agli interessi del mondo capitalistico. Esso è responsabile di quella “distruzione della ragione” che trova la propria espressione più tragicamente compiuta nel nazifascismo. (E, indubbiamente, la “distruzione della ragione” di cui parla Lukács è una figura analoga a ciò che ci si è presentato come distruzione dell'*epistème*. Tuttavia nella storia dell'Occidente l'assolutismo politico, di cui il fascismo, il nazionalsocialismo e lo stalinismo sono aspetti, ha la propria radice nell'assolutismo filosofico, cioè nell'atteggiamento epistemico, e non, a differenza di quanto pensa Lukács, nell'atteggiamento di pensiero in cui viene operata la distruzione dell'*epistème* e che è invece in corrispondenza con l'organizzazione democratica della società.)

4. Il marxismo come filosofia non epistemica

a) *La lotta di classe nei Paesi industrialmente avanzati: Korsch.* – Il pensiero di Karl Korsch (1866-1961; cfr. Nbb 5) – che lascia sullo sfondo il carattere di necessità dello sviluppo dialettico e insiste invece, come il pensiero di Gramsci, sulla prassi, cioè sul divenire, inteso come iniziativa umana – è una valorizzazione della *filosofia* marxiana e della categoria della *totalità*: il marxismo è comprensione della totalità della realtà storica e trasformazione della totalità della società capitalistica. Il problema più immediato, comunque, dopo la rivoluzione sovietica, è il modo in cui dev'essere condotta la lotta di classe nei paesi industrialmente avanzati, con caratteristiche quindi del tutto diverse da quelle della società russa, economicamente arretrata. Proprio perché il marxismo è trasformazione totale della società, nei Paesi occidentali la lotta di classe deve dare un peso particolare alla cultura e alla “democrazia industriale”, opponendo a un processo sociale guidato dalle cose e dalle funzioni (è il concetto di “feticismo” illustrato da Marx) il processo sociale guidato dall'uomo.

b) *Critica del determinismo: Gramsci.* – Sono i problemi presenti anche nel pensiero di Antonio Gramsci (1891-1937; cfr. Nbb 6), per il quale non è possibile, nelle società occidentali, uno scontro frontale tra proletariato e borghesia, cioè una rivoluzione violenta come quella sovietica.

La coscienza di classe, nel proletariato occidentale – ossia in condizioni di avanzato sviluppo capitalistico – è soprattutto conquista, da parte della classe rivoluzionaria, dell’“egemonia” sul piano intellettuale, culturale e morale, prima ancora che su quello istituzionale e economico. Egemonia, che è capacità di direzione culturale e diffusione in tutte le istituzioni sociali di un nuovo “senso comune”, quello della classe rivoluzionaria in ascesa. Gramsci, che pur si dichiara “leninista”, ritiene cioè che nella diversa situazione storica in cui si trova il proletariato occidentale, si debba rovesciare la strategia leninista, per la quale la conquista del potere è il momento fondamentale e l’egemonia è quello derivato – un modello strategico, questo, valido per le società relativamente arretrate.

Ma per Gramsci lo sviluppo storico e il movimento rivoluzionario non hanno un carattere deterministico: la dialettica della realtà non è uno sviluppo necessario, regolato da leggi costanti, regolari, uniformi, e quindi prevedibili all’interno di una prospettiva teorica. Il determinismo, il meccanicismo e il fatalismo, che stabiliscono il clima della Seconda Internazionale, producono l’inerzia nelle masse proletarie e la loro subordinazione alle strutture del mondo borghese.

Per Gramsci è innanzitutto inaccettabile la concezione deterministica del rapporto tra struttura economica e sovrastruttura ideologica (cfr. cap. VI, §§ 3-4). L’affermazione della coscienza di classe e dell’egemonia del proletariato rivoluzionario è espressione della libertà, non della necessità. E libertà è la *prassi*, l’azione umana, e quindi l’azione rivoluzionaria. Il marxismo non è naturalismo meccanicistico ed evoluzionistico: il “materialismo storico” è “umanesimo assoluto”, storicismo rigorosamente immanentistico – a differenza dello storicismo crociano ancora gravato, per Gramsci, dalle categorie “speculative”, “teologiche” e della trascendenza metafisica.

Le scienze naturali non possono essere dunque il modello concettuale del marxismo, e la metodologia storica non può essere concepita “scientificamente”: non può avere il compito di “prevedere” l’avvenire della società, in modo analogo a quello in cui le scienze naturali prevedono l’evoluzione dei processi naturali. Non esiste una “causa prima” dalla quale discenda necessariamente la serie delle cause seconde dell’evoluzione sociale. Nel suo carattere autenticamente storico, il divenire è imprevedibilità e libertà. Una causa prima e una gerarchia di cause sarebbe la negazione dell’imprevedibilità e libertà della storia umana. (È, questo, si è visto,

il modo tipico con cui, nella filosofia contemporanea si configura la distruzione dell'*epistème*.)

Non esiste una previsione scientifica dei momenti concreti della lotta del proletariato contro la borghesia, perché essi sono il risultato di «forze contrastanti in continuo movimento», e quindi «non riducibili mai a quantità fisse» esprimibili da leggi «costanti, regolari e uniformi». Per Gramsci, la previsione *reale* è diversa dalle illusioni «scientifiche», perché non è «un atto scientifico di coscienza», ma è un atto della volontà: la previsione reale è possibile «nella misura in cui si opera», perché la volontà, muovendosi verso un risultato determinato, preveduto, «contribuisce concretamente a creare il risultato preveduto». La previsione è espressione dello sforzo ed è il nucleo intorno al quale si costituisce la “volontà collettiva” (A. Gramsci, *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, Einaudi, Torino 1949, p. 40).

c) *L'ontologia del “non ancora”*. Bloch. – La dialettica, lo sviluppo, la storia, la prassi, di cui parla il marxismo sono il divenire sono i modi specifici in cui il divenire è presente nel marxismo e, prima ancora, nell'idealismo. Ma il divenire al quale ci si riferisce nello svolgimento del pensiero filosofico occidentale è ciò che, sappiamo, è stato portato alla luce, una volta per tutte, dalla filosofia greca – ossia è il divenire nel suo senso *ontologico*, cioè come rapporto dell'essente con l'essere e col niente: passaggio dal niente all'essere e dall'essere al niente. Il divenire mantiene questa essenza sia che esso venga concepito come realtà esterna e indipendente dall'uomo, sia che venga visto nella sua relazione alla realtà umana o, addirittura, come coincidente con lo sviluppo del pensiero e della soggettività. Il senso ontologico del divenire è presente anche quando non è oggetto di riflessione esplicita – il che accade non solo nelle varie forme della cultura e della civiltà occidentale, ma anche nel pensiero filosofico.

Il marxismo di Ernst Bloch (1875-1977; cfr. Nbb 7), invece, è una delle filosofie in cui non solo il senso ontologico del divenire è reso esplicito, ma diventa anche esplicita la connessione esistente tra tale senso e la distruzione dell'*epistème*.

L'autentica riflessione filosofica deve essere, per Bloch, una “ontologia del non-ancora”. Questa espressione indica, da un lato, l'essenziale incompiutezza dell'essere e, dall'altro, il protendersi dell'essere oltre ogni configurazione compiuta da esso raggiunta. L'essere stesso è il “non ancora”, ossia è apertura verso il futuro, *possibilità* radicale che al di là di ogni forma in cui si chiude l'essere vi sia *altro* che ancora non è in alcun modo esistente e che non può essere anticipato “scientificamente”, cioè in prospettive incontrovertibili e definitive (la scienza moderna è sostanzialmente identificata, da Bloch come da Gramsci, alla sua configurazione

epistemica).

Ogni realtà è questa essenziale incompiutezza proiettata in avanti, in un processo che tende indefinitamente alla compiutezza e perfezione dell'essere, ma in cui non esiste alcun percorso obbligato e unilineare, e dove dunque non esiste nemmeno alcuna garanzia di successo, ma la regressione e la sconfitta sono altrettanto possibili delle avanzate e delle vittorie. L'incompiutezza dinamica dell'essere si costituisce, nell'uomo, come "speranza" – speranza di oltrepassare ogni dimensione in cui si chiude e cristallizza la storia dell'uomo.

L'"utopia" – il portarsi, come suggerisce questa parola, oltre ogni luogo, verso ciò che non è in alcun luogo ed è destinato a rimanere un "non ancora" – costituisce dunque l'essenza dell'essere e si esprime nelle varie forme della "coscienza anticipante", che non è anticipazione "scientifica" del futuro, ma liberazione dalle strutture che pretendono chiudere in sé il divenire dell'uomo, ossia è «l'abolizione dello stato di cose presente». I miti, la religione, i grandi desideri degli individui, l'arte e il marxismo sono appunto i modi in cui, per Bloch, l'uomo tiene aperto il futuro.

Appunto per questo Bloch ha visto nel "socialismo reale" il tradimento del principio animatore del marxismo: il "socialismo reale" ha "collettivizzato" i mezzi di produzione, ma non per restituire all'uomo la responsabilità della sua vita morale e culturale, ma per renderlo schiavo dello Stato totalitario. Invece di essere abolizione dello stato di cose presenti, il "socialismo reale", come dottrina e come azione politica, anticipa "scientificamente" il futuro, cioè lo elimina come possibilità e apertura, e ostacola la libertà e la dignità degli individui, chiudendoli in uno stato di cose presenti che è tra i più oppressivi.

Ma l'ontologia di Bloch implica anche che l'"alienazione" non sia legata, a differenza di quanto pensa Marx, alla società capitalistica, ma sia legata all'essenziale incompiutezza dell'uomo e sia quindi la condizione insuperabile della vita umana. Si tratta di una prospettiva che – oltre ad essere dominante nell'esistenzialismo – compare anche nel principio maoista per il quale la lotta tra le classi (e quindi l'alienazione delle classi e dei gruppi sociali perdenti o subordinati) non sparisce in seguito alla collettivizzazione dei mezzi di produzione, ma permane nello squilibrio determinato dalla divisione tra lavoro intellettuale e lavoro manuale e dalla conflittualità che si ripropone sul piano "culturale".

5. *La scuola di Francoforte*

Nella rivoluzione leninista e maoista, l'egemonia e la "rivoluzione culturale" sono *conseguenza* e sviluppo della presa del potere, da parte della classe rivoluzionaria, a causa delle condizioni di arretratezza della Russia e della Cina, dove solamente la conquista del potere può

consentire lo sviluppo della coscienza di classe e la rivoluzione culturale. Come per Gramsci, anche per gli esponenti della cosiddetta scuola di Francoforte (cfr. Nbb 8) – Max Horkheimer (1895-1973), Theodor W. Adorno (1903-1969), Herbert Marcuse (1898-1979), Erich Fromm (1900-1980), Jürgen Habermas (n. 1929) – la rivoluzione culturale è invece la *premessa* di fondo per l'evoluzione verso il socialismo. Anche perché, per Horkheimer e Adorno, il capitalismo non è soltanto il maggior fenomeno sociale dell'età moderna, ma è l'erede dell'intera tradizione culturale dell'Occidente.

Il capitalismo, infatti, raccoglie in sé e potenzia al massimo il modo in cui l'Occidente intende la “ragione” stessa: la ragione come dominio sulla realtà, la “ragione strumentale”. Ed è inevitabile che la volontà di dominio finisca con l'oggettivare lo stesso soggetto dominatore, e che l'uomo si trovi ad essere cosa tra le cose, in un mondo regolato dal principio feticistico della produzione della merce e del mercato – un principio che ormai non controlla più soltanto ciò di cui l'uomo ha bisogno per vivere, ma tutti gli aspetti della vita umana, presentandosi come organizzazione del tempo libero, come “industria culturale” e soprattutto come sostituzione dei bisogni reali dell'uomo con bisogni artificiali, costruiti in modo che da essi venga desiderato soltanto ciò che esiste e che è controllato dalle forze dominanti.

La stessa classe del proletariato rivoluzionario, invece di appropriarsi del proprio lavoro, come prevedeva Marx, non solo continua ad essere una proprietà del meccanismo produttivo, ma ha adeguato le proprie aspirazioni a ciò che tale meccanismo le impone e che comprende la stessa convinzione di essere liberi e appagati nei bisogni fondamentali e, ormai, anche in quelli secondari.

È, questa, la situazione in cui si trova, come si esprime Marcuse, «l'uomo a una dimensione», la dimensione cioè dominata dal «principio della prestazione», ossia dal principio che tutte le energie dell'individuo devono essere rivolte alla produzione e al lavoro. Con Freud (cfr. cap. XXIII, § 4), Marcuse rileva che la repressione del piacere e della felicità è il costo che la società deve pagare per realizzarsi; ma, a differenza di Freud, egli ritiene che la società capitalistica abbia operato una repressione *addizionale* del piacere e della felicità, per sviluppare al massimo il “principio di prestazione”.

Nella scuola di Francoforte, tuttavia, la critica della “ragione strumentale” non conduce verso la ragione epistemica, ma ad una ragione dialettica che non può pervenire mai, a differenza della ragione hegeliana, ad una sintesi conclusiva, e che quindi pone di fronte alle contraddizioni *non* risolte e *non* conciliate della realtà. La dialettica è sì riferimento alla totalità, giacché è la totalità del mondo che si tratta di trasformare; ma la totalità non è mai “pacificata”, ossia non è e non potrà mai essere un ordinamento definitivo (epistemico)

che, credendo di aver superato ogni contraddizione, si impone al divenire, assumendolo come razionale e conferendo una giustificazione apparente a ciò che nel divenire reale è invece irrazionale, ingiustificabile, disorganico, contraddittorio.

Note bio-bibliografiche

1. Eduard Bernstein fu uno dei principali fautori del *revisionismo* all'interno del marxismo.

Tra i suoi scritti: *I presupposti del socialismo e i compiti della socialdemocrazia* (1899; cfr. la tr. it. di E. Grillo, Laterza, Roma-Bari 1974); *Per la storia e la teoria del socialismo* (1901). Su Bernstein e il revisionismo: AA.VV., *Il revisionismo*, Jaka Book, Milano 1967.

2. Karl Kautsky fu uno dei maggiori oppositori del revisionismo di Bernstein. Tra i suoi scritti: *Etica e concezione materialistica della storia* (1906), *La rivoluzione sociale* (1909), *La concezione materialistica della storia* (1927).

Principali traduzioni italiane: *Etica e concezione materialistica della storia*, Feltrinelli, Milano 1958; *La via del potere*, Laterza, Bari 1969; *Introduzione al pensiero economico di Marx*, Laterza, Bari 1972.

Su Kautsky: E. Mathias, *Kautsky e il Kautskismo*, tr. it., Laterza, Bari 1971.

3. Nikolai Lenin (pseudonimo di Vladimir Il'ič Ul'janov) fu, oltre che uno dei massimi teorici del marxismo, uno dei principali organizzatori della rivoluzione sovietica. Tra i suoi scritti: *Che fare?* (1902), *Materialismo ed empiriocriticismo* (1909), *L'imperialismo, fase suprema del capitalismo* (1916), *L'estremismo, malattia infantile del comunismo* (1920), *Quaderni filosofici* (una serie di appunti del 1914-1916, pubblicati postumi nel 1933).

Principali traduzioni italiane: *Opere complete*, Editori Riuniti, Roma 1955-1971, 45 voll.; *Opere scelte*, ivi, 1970. Su Lenin: L. Fischer, *Vita di Lenin*, tr. it., Il Saggiatore, Milano 1967, 2 voll.; L. Gruppi, *Il pensiero di Lenin*, Editori Riuniti, Roma 1971; L. Althusser, *Lenin e la filosofia*, tr. it., Jaka Book, Milano 19722; D. Lecourt, *Lenin e la crisi delle scienze*, tr. it., Editori Riuniti, Roma 1974; L. Colletti, *Il marxismo e Hegel. I. Sui "Quaderni filosofici" di Lenin*, Laterza, Roma-Bari 1976; I. Fistetti, *Lenin e il machismo*, Feltrinelli, Milano 1977.

4. György Lukács è stato uno dei più importanti teorici del marxismo del nostro secolo. Studiò a Budapest, Berlino e Heidelberg. Nel 1919 fu ministro dell'educazione nella repubblica sovietica di Bela Kuhn (il fallimento dell'esperienza rivoluzionaria lo costrinse a fuggire dall'Ungheria e a rifugiarsi a Vienna, dove verrà arrestato, riuscendo comunque ad evitare di essere estradato in patria). Tra i suoi scritti principali: *L'anima e le forme* (1911), *Storia e coscienza di classe* (1923; l'opera verrà condannata, l'anno seguente, dall'Internazionale comunista), *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica* (1948), *La distruzione della ragione* (1954); negli ultimi anni della sua vita lavorò ad una *Estetica* e ad una *Ontologia dell'essere sociale*.

Principali traduzioni italiane: *Storia e coscienza di classe*, SugarCo, Milano 1967; *La distruzione della ragione*, Einaudi, Torino 1974, 2 voll.; *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*, Einaudi, Torino 1975, 2 voll.; *E anima e le forme*, Sugar Co, Milano 1963; *Marxismo e politica culturale*, Einaudi, Torino 1977; *Estetica*, Einaudi, Torino 1973, 2 voll.; *Filosofia dell'arte e Estetica di Heidelberg*, Sugar Co, Milano 1973-1974, 2 voll.; *Il dramma moderno*, Sugar Co, Milano 1976; *Teoria del romanzo*, Garzanti, Milano 1974. Su Lukács: T. Perlín, *Utopia e prospettiva in G. Lukács*, Dedalo, Bari 1968; M. Vacatello, *Lukács*, La Nuova Italia, Firenze 1968; G. Vacca, *Lukács o Korsch?*, De Donato, Bari 19742; G. Bedeschi, *Introduzione a Lukács*, Laterza, Roma-Bari 19762; L. Boella, *Il giovane Lukács*, De Donato, Bari 1977; C. Cases, *Su Lukács*, Einaudi, Torino 1985.

5. Karl Korsch aderì dapprima al partito socialdemocratico tedesco, poi (a partire dal 1920) a quello comunista, dal quale fu espulso nel 1926. Tra i suoi scritti: *Marxismo e filosofia* (1923), *Il materialismo storico* (1929), Karl Marx (1938).

Principali traduzioni italiane: *Marxismo e filosofia*, Feltrinelli, Milano 1970; *Karl Marx*, Laterza, Bari 1969; *Il materialismo storico*, Laterza, Bari 1971; *Dialettica e scienza nel marxismo*, Laterza, Roma-Bari 1974; *Scritti politici*, Laterza, Roma-Bari 1975, 2 voll. Su Korsch: G. Vacca, *Lukács o Korsch?*, De Donato, Bari 19742; Id., *Criticità e trasformazione. Korsch teorico e politico*, Dedalo, Bari 1978.

6. Antonio Gramsci studiò a Torino, dedicandosi però primariamente all'attività politica. Nel 1919 fu tra i fondatori della rivista "Ordine nuovo", nel 1921 tra quelli del partito comunista. Si recò successivamente in Unione Sovietica, prese parte ai lavori dell'Internazionale comunista, divenne (1924) segretario del partito e deputato al parlamento, fondò "l'Unità", quotidiano del partito comunista italiano. Nel 1926 fu arrestato e condannato, due anni dopo, a una ventina d'anni di carcere. Morì il 27 aprile 1937.

Gli scritti di Antonio Gramsci sono raccolti nei *Quaderni dal carcere*, stesi durante la prigionia e pubblicati postumi (cfr. l'edizione critica, curata da V. Gerratana, Einaudi, Torino 1975; o

quella, riveduta e integrata sulla base dell'edizione critica, con una Introduzione di L. Gruppi, Editori Riuniti, Roma 1977).

Su Gramsci: L. Gruppi, *Il concetto di egemonia in Gramsci*, Editori Riuniti, Roma 1972; N. Badaloni, *Il marxismo di Gramsci*, Einaudi, Torino 1975; N. Bobbio, *Gramsci e la concezione della società civile*, Feltrinelli, Milano 1976; Id., *Saggi su Gramsci*, Feltrinelli, Milano 1990; V. Melchiorre-C. Vigna-G. De Rosa, *A. Gramsci*, Città Nuova, Roma 1979, 2 voll.; P. Bonetti, *Gramsci e la società liberal-democratica*, Laterza, Roma-Bari 1980; L. Paggi, *Le strategie del potere in Gramsci*, Editori Riuniti, Roma 1984.

7. Ernst Bloch studiò a Würzburg e a Heidelberg. Militante comunista, dopo l'avvento del nazismo fu costretto a fuggire dalla Germania e a rifugiarsi negli Stati Uniti. Rientrò in patria solo dopo la fine della guerra, e insegnò all'Università di Lipsia. Fu tuttavia esonerato dall'insegnamento, per motivi di dissenso ideologico con il regime della Germania orientale, e decise di passare nella Germania occidentale, dove insegnò all'Università di Tubinga. Tra suoi scritti: *Spirito dell'utopia* (1918), *Soggetto-oggetto. Commento a Hegel* (1949), *Il principio della speranza* (1954-1959, 3 voll.), *Ateismo nel cristianesimo* (1968), *Il problema del materialismo* (1972).

Principali traduzioni italiane: *Dialettica e speranza*, Vallecchi, Firenze 1967; *Ateismo nel cristianesimo*, Feltrinelli, Milano 1970; Karl Marx, *Il Mulino*, Bologna 1972; *Soggetto-oggetto. Commento a Hegel*, Il Mulino, Bologna 1975; *Religione in eredità*, Queriniana, Brescia 1979; *Spirito dell'utopia*, La Nuova Italia, Firenze 1980.

Su Bloch: S. Zecchi, *Utopia e speranza nel comunismo. Un'interpretazione della prospettiva di Ernst Bloch*, Feltrinelli, Milano 1974; I. Mancini, *Teologia, ideologia, utopia*, Queriniana, Brescia 1974; G. Pirola, *Religione e utopia concreta in E. Bloch*, Dedalo, Bari 1977; G. Cacciatore, *Ragione e speranza nel marxismo. L'eredità di Ernst Bloch*, Dedalo, Bari 1979; R. Bodei, *Multiversum. Tempo e storia in E. Bloch*, Bibliopolis, Napoli 1979.

8. Sulla Scuola di Francoforte: G.E. Rusconi, *La teoria critica della società*, Il Mulino, Bologna 1968; A. Schmidt-G.E. Rusconi, *La Scuola di Francoforte*, De Donato, Bari 1972; P.V. Zima, *Guida alla Scuola di Francoforte*, Rizzoli, Milano 1976; M. Jay, *L'immaginazione dialettica. Storia della Scuola di Francoforte e dell'Istituto per la ricerca sociale. 1923-50*, tr. it., Einaudi, Torino 1979; G. Pasqualotto, *Teoria come utopia. Studi sulla Scuola di Francoforte*, Bertani, Verona 1974; U. Galeazzi, *La Scuola di Francoforte*, Città Nuova, Roma 1975; G. Bedeschi, *Introduzione a La Scuola di Francoforte*, Laterza, Roma-Bari 1985.

Principali traduzioni italiane delle opere di Horkheimer: *Eclisse della ragione*, Einaudi, Torino 1969; *La nostalgia del totalmente Altro*, Queriniana, Brescia 1972; *Teoria critica*, Einaudi, Torino 1974, voll.; Crepuscolo, Einaudi, Torino 1977; Gli inizi della filosofia borghese della storia, Einaudi, Torino 1979; *La società di transizione*, Einaudi, Torino 1979.

Su Horkheimer: L. Geninazzi, *Horkheimer & C. Gli intellettuali disorganici*, Jaka Book, Milano 1977; A. Ponsetto, *Max Horkheimer. Dalla distruzione del mito al mito della distruzione*, Il Mulino, Bologna 1981.

Principali traduzioni italiane delle opere di Adorno: *Kierkegaard. La costruzione dell'estetico*, Longanesi, Milano 1962; *Minima Moralia*, Einaudi, Torino 1954; *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino 1970; *Dissonanze*, Feltrinelli, Milano 1959; *Teoria estetica*, Einaudi, Torino 1975; *Filosofia della musica moderna*, Einaudi, Torino 1982; *Sulla metacritica della gnoseologia*, Feltrinelli, Milano 1964; *Introduzione alla sociologia della musica*, Einaudi, Torino 1972; *Tre studi su Hegel*, Il Mulino, Bologna 1971; *Il fido maestro sostituito*, Einaudi, Torino 1969; *Terminologia filosofica*, Einaudi, Torino 1975. Su Adorno: T. Perlini, *Che cosa ha veramente detto Adorno*, Ubaldini, Roma 1971; M. Vacatello, *Th.W. Adorno: il rinvio della prassi*, La Nuova Italia, Firenze 1972; S. Moravia, *Adorno e la teoria critica della società*, Sansoni, Firenze 1974; R. Bodei, *Adorno e la dialettica*, in "Rivista critica di storia della filosofia", 1975, 4; R. Nebuloni, *Dialettica e storia in Adorno*, Vita e Pensiero, Milano 1978; M. Protti, *Homo Theoreticus. Saggio su Adorno*, Angeli, Milano 1978; U. Galeazzi, *Inestetica di Adorno*, Città Nuova, Roma 1979; C. Pettazzi, *Th.W. Adorno. Linee di origine e di sviluppo del pensiero (1903-1949)*, Firenze 1979.

Principali traduzioni italiane delle opere di Marcuse: *Marxismo e rivoluzione*, Einaudi, Torino 1975; *Cultura e società*, Einaudi, Torino 1969; *Studi sull'autorità e la famiglia*, Einaudi, Torino 1974; *Ragione e rivoluzione*, Il Mulino, Bologna 1966; *Eros e civiltà*, Einaudi, Torino 1964; *Critica della società repressiva*, Feltrinelli, Milano 1968; *Psicoanalisi e politica*, Laterza, Bari 1968; *L'uomo a una dimensione*, Einaudi, Torino 1967; *La fine dell'utopia*, Laterza, Bari 1968; *Saggio sulla liberazione*, Einaudi, Torino 1969. Su Marcuse: AA.VV., *Lo spirito critico*, a cura di

BJ. Moore e K. Wolff, tr. it., Edizioni di Comunità, Milano 1974; T. Perlini, *Che cosa ha veramente detto Marcuse*, Ubaldini, Roma 1968; J.M. Palmier, *Avviamento al pensiero di Marcuse*, tr. it., Mursia, Milano 1970; AA.VV., *Risposte a Marcuse*, a cura di J. Habermas, tr. it., Laterza, Bari 1968; M. Proto, *Introduzione a Marcuse*, Lacaita, Manduria 1968; G. Casarico, *Il problema della storicità nella riflessione del giovane Marcuse*, Unicopli, Milano 1981; L. Casini, *Marcuse maestro del '68*, Il Poligono, Roma 1981; G. Palombella, *Ragione e immaginazione. Herbert Marcuse 1928-1955*, De Donato, Bari 1982; E. Arrigoni (a cura di), *"L'uomo a una dimensione" di Marcuse e l'alienazione dell'individuo nella società contemporanea secondo gli autori della Scuola di Francoforte*, Paravia, Torino 1990.

Principali traduzioni italiane delle opere di Fromm: *Fuga dalla libertà*, Edizioni di Comunità, Milano 1963; *Dalla parte dell'uomo*, Astrolabio, Roma 1971; *Psicoanalisi e religione*, Edizioni di Comunità, Milano 1979; *Il linguaggio dimenticato*, Bompiani, Milano 1961; *Dogmi, gregari e rivoluzionari*, Edizioni di Comunità, Milano 1973; *Psicoanalisi della società contemporanea*, Edizioni di Comunità, Milano 1960; *L'arte di amare*, Il Saggiatore, Milano 1963; *Marx e Freud*, Il Saggiatore, Milano 1968; *Psicoanalisi dell'amore*, Newton Compton, Roma 1971; *Voi sarete come dèi*, Ubaldini, Roma 1966; *La rivoluzione della speranza*, Etas, Milano 1969; *La crisi della psicoanalisi*, Mondadori, Milano 1971; *Anatomia della distruttività umana*, Mondadori, Milano 1973; *Avere o essere?*, Mondadori, Milano 1977; *Grandezza e limiti del pensiero di Freud*, Mondadori, Milano 1979; *La disobbedienza e altri saggi*, Mondadori, Milano 1982.

Su Fromm: A. Catemario, *La società malata. Saggio sulla filosofia di Erich Fromm*, Giannini, Napoli 1962; M. Giordano, *Epistemologia e psicoanalisi in Erich Fromm*, in AA.VV., *Per una storia della critica del conoscere*, Ecumenica, Bari 1976, pp. 165-190; G. Broccolini, *Erich Fromm e altri saggi*, Edizioni di Magistero, Bologna 1979; M. Librizzi, *Condizione umana e problematica religiosa in Erich Fromm*, Cedam, Padova 1979.

XXII

Teologia e filosofia

1. Cristianesimo e marxismo

Filosofi marxisti come Bloch, Garaudy (n. 1913), W. Benjamin (1892-1940), Fromm, Horkheimer (cfr. cap. XXI, § 5) si aprono al punto di vista religioso, abbandonando il principio marxiano per il quale la religione è una prospettiva ideologica che distoglie i popoli dalla lotta per la loro emancipazione. Per Bloch la religione – e l'eresia – è una delle grandi forme della “speranza” che tiene aperto il futuro. E anche per Horkheimer Dio è una “speranza”, un’“aspirazione”, anche se non è possibile provare la sua esistenza, perché «di fronte al dolore del mondo, di fronte all'ingiustizia è impossibile credere nel dogma dell'esistenza di un Dio onnipotente e insieme sommamente buono». Rimane però l'aspirazione al “totalmente altro” (un'espressione, questa, che Horkheimer riprende dal più grande teologo del nostro secolo, Karl Barth – cfr. § 7 –, il quale a sua volta la riceve da Kierkegaard), alla dimensione in cui «non possa avvenire che l'ingiustizia possa essere l'ultima parola» (Horkheimer, *La nostalgia del totalmente altro*). E Fromm riprende, nel 1976, la contrapposizione tra *essere* e *avere*, formulata quarant'anni prima da Gabriel Marcel (1889-1973) uno dei maggiori esponenti dell'esistenzialismo cristiano. Per Fromm l'*avere* è l'atteggiamento del dominio, della proprietà privata e dell'aggressività senza limiti; l'*essere* è l'atteggiamento dell'uomo libero, aperto al futuro, capace di controllare le modalità e gli scopi del proprio lavoro e di comprendere la propria posizione rispetto alla totalità del reale. In questo senso, l'atteggiamento dell'essere è essenzialmente religioso, e ad esso conducono, oltre al buddhismo, al Vecchio e al Nuovo Testamento, ai mistici medioevali, anche il pensiero di Spinoza, di Freud e di Marx (cfr. E. Fromm, *Avere o essere?* tr. it., Mondadori, Milano 1986).

Ebbene, se in ambito marxista la convergenza tra cristianesimo e marxismo è esplicitamente indicata, tale convergenza è anche il tema centrale di un ampio settore della teologia contemporanea (cfr. Nbb 1): quello della *teologia della liberazione* – che ha un peso decisivo nel processo di emancipazione dei popoli dell'America Latina, come conferma l'esperienza del Nicaragua sandinista – e della teologia della speranza. E infatti soprattutto una sintesi di cristianesimo e marxismo a sorreggere culturalmente i movimenti rivoluzionari dell'America Latina.

2. Il cristianesimo nel mondo contemporaneo

La teologia della liberazione è però una delle ultime espressioni dello sviluppo del pensiero teologico del Novecento – uno sviluppo che, daccapo, rispecchia in sé in modo tipico il tramonto delle categorie definitive della metafisica e dell'*epistème*.

Nel XX secolo, il cristianesimo si trova di fronte a un mondo in cui l'ateismo non è più un atteggiamento elitario, ma si diffonde nelle masse del Nord del Pianeta, sempre più protese verso il godimento dei beni di questo mondo e sempre più indifferenti al messaggio religioso. La filosofia contemporanea è giunta alla negazione sempre più decisa di Dio e di ogni dimensione esistente al di là del divenire e del tempo. La scienza e la tecnica danno all'uomo una potenza che non aveva mai avuto, e che lo convince di poter diventare signore del proprio destino. Nel mondo contemporaneo, l'alternativa più rigorosa (che è stata praticata da più di un terzo del genere umano) alla ricerca del benessere individuale è costituita da un'organizzazione della società che, in modi diversi, si ispira al marxismo e che, nei Paesi dell'Est, ha emarginato il cristianesimo sia come istituzione, sia come forma di vita dell'individuo.

Questo quadro ha tuttavia un carattere dinamico. Ad esempio, come si è detto, l'esperienza cristiana e quella marxista mostrano convergenze rilevanti nella storia recente dell'America Latina e nelle forme culturali cui stiamo accennando (teologia della liberazione, orientamento religioso di alcune filosofie di ispirazione marxista). Inoltre, il "socialismo reale" è andato profondamente evolvendosi consentendo forme di libertà religiosa prima impensabili. Ma la direzione di fondo dell'Unione Sovietica, degli altri Paesi dell'Est e della Cina non è stata verso il cristianesimo, ma verso l'organizzazione scientifico-tecnologica della società – un cammino in cui i paesi del "socialismo reale" sono stati preceduti da quelli del capitalismo reale. Qui va rilevato, soprattutto, che il processo che spinge al tramonto l'*epistème* finisce col dare *eguale legittimità* a tutte le forme della cultura. Infatti, se non esiste alcuna verità assoluta – se l'*epistème* è un sogno –, ogni forma culturale si presenta come *volontà* di far valere un certo senso del mondo piuttosto che un altro – ogni forma culturale si presenta cioè come una fede. E quindi come ha diritto di esistere la volontà scientifico-tecnologica – ossia la volontà che la vita dell'uomo sia regolata dalla scienza e dalla tecnica –, così ha diritto di esistere la volontà capitalistica, la volontà marxista e la volontà cristiana, ossia la volontà che il mondo sia ciò che il cristianesimo pensa di esso. Una situazione conflittuale, dunque, questa ora descritta, dove ogni forma di volontà si propone di prevalere sulle altre. Il nostro è il tempo in cui la volontà scientifico-tecnologica – ossia l'organizzazione scientifico-tecnologica – sta prevalendo su ogni altra.

3. Lo sviluppo della riflessione teologica sul “dogma”

Il modo in cui sin dall'inizio la fede cristiana definisce sé stessa deriva dal modo in cui l'*épistème* definisce il proprio contenuto: la verità, per l'*épistème*, è “definitiva”, “indubitabile”, “immutabile”, “certissima”, e sono appunto queste le categorie che la fede cristiana attribuisce a sé stessa e al proprio contenuto. Già il Vangelo dice che solo chi crede è salvo (Marco, 16, 16-17); e chi crede è «colui che non ha alcun dubbio nel suo cuore» (Marco, 11,23), ossia colui che, impegnando tutto sé stesso, non ha alcuna “esitazione”.

Nella Patristica e nella Scolastica (cfr. *La filosofia I*, cap. XIV) viene approfondita la distinzione tra l'atto di fede, ossia la fede *con cui* si crede (*fides qua creditur*) e la fede che è creduta, il *contenuto* dell'atto di fede (*fides quae creditur*). I “dogmi” del cristianesimo costituiscono appunto questo contenuto. E quindi viene distinta la certezza *assoluta* dell'atto di fede (la certezza per la quale la fede in Cristo non è una semplice opinione o credenza), e la verità assoluta, definitiva, indubitabile, incontrovertibile del dogma.

Dicendo (cfr. l'inizio del paragrafo precedente) che anche nella teologia contemporanea si rispecchia il tramonto delle categorie definitive dell'*épistème*, ci si intende riferire soprattutto all'evoluzione che nella teologia contemporanea si verifica relativamente al significato e al valore dei dogmi, cioè delle “verità rivelate”.

4. La teologia liberale e la scuola di Tubinga

Nell'Ottocento, la forma dominante della teologia protestante è la *teologia liberale*, che si appoggia non solo alla difesa della fede cristiana e dell'intuizione religiosa, compiuta da Federico Schleiermacher (cfr. cap. V § 2, d), ma anche al principio hegeliano che il cristianesimo è la religione assoluta, esprime sul piano dell'intuizione la stessa verità della ragione dialettica. Per la teologia liberale (A. Ritschl, 1822-1889, A. von Harnack, 1851-1930, E. Troeltsch, 1865-1923) la religione, e in particolare il cristianesimo, è il principio unificatore di tutti gli aspetti della cultura occidentale e garantisce il processo equilibrato dell'uomo, in accordo con i principi del liberalismo ottocentesco.

Da parte sua, la teologia cattolica del XIX secolo, nel suo complesso, concepisce la Rivelazione come un contenuto oggettivo e immutabile, indipendente ed esterno all'uomo, e il cui significato tuttavia può essere colto, sia pure limitatamente, dalla ragione umana guidata dalla Chiesa. In questo panorama fanno eccezione J.A. Möhler (1796-1838), il maggior esponente della scuola di Tubinga e J.H. Newman (1801-1890), che aprono la teologia cattolica alla storia e alla critica biblica e alla stessa filosofia idealistica. Questa prospettiva storica porta a concepire la Chiesa come una organizzazione vivente, che attraverso uno sviluppo continuo trasmette attivamente la Parola di

Cristo e non ne è il semplice contenitore. Anche nella formulazione dei dogmi lo sviluppo è dunque qualcosa di positivo e di vitale. Ci si incomincia a rivolgere, così, al problema dello *sviluppo* storico della fede, dei fattori che lo determinano e della sua ripercussione sulla evoluzione possibile del dogma stesso.

5. *Il modernismo: M. Blondel*

L'evoluzione e la relativizzazione storica del contenuto del dogma vengono decisamente affermate dal *modernismo*, condannato nell'enciclica Pascendi (1907) di Pio X. Per il movimento modernista (che si sviluppa soprattutto in Francia e il cui maggior rappresentante italiano è Ernesto Buonaiuti, 1881-1946) si tratta di rendere il cristianesimo rispondente allo sviluppo della cultura moderna, caratterizzata dalla mentalità scientifica e da un pensiero filosofico lontanissimo da quello tomista. La Bibbia e il messaggio cristiano devono essere liberati, attraverso l'applicazione del metodo storico e critico-filologico, dalla metafisica greca (cioè dall'*epistème*). Interpretazione storicistica dei dogmi, negazione del carattere soprannaturale della chiesa, valore extrarazionale o addirittura irrazionale della fede sono le tesi alle quali pervengono le forme più avanzate del modernismo.

Maurice Blondel (1861-1949; cfr. Nbb 2) è il filosofo di maggior rilievo coinvolto nel movimento modernista. In Blondel è centrale il principio, di derivazione pascaliana (e che si sviluppa nella tradizione spiritualistica francese, da Maine de Biran, 1766-1824, a L. Ollé-Laprune, 1839-1898) che è lo stesso scacco dell'azione e del pensiero umani ad aprire la via all'esperienza religiosa e all'ordine soprannaturale. La ragione (soprattutto nella sua forma scientifico-positivistica) chiude l'uomo nella sua finitezza e nel mondo fenomenico. Anche per Blondel la metafisica (come *epistème*) è impossibile.

E d'altra parte la volontà, che anche per Blondel costituisce l'essenza autentica dell'uomo, rimane sempre insoddisfatta dei risultati che essa riesce ad ottenere nell'ambito dell'esistenza finita dell'uomo. Blondel ritiene che l'esigenza religiosa non sia destinata a rimanere all'interno di questa indefinita insoddisfazione della volontà, ma conduca al di fuori di essa, nella dimensione soprannaturale, dove Dio adegua l'infinita capacità di volere dell'uomo.

6. *Neotomismo e metafisica neoclassica*

La Chiesa cattolica reagisce al modernismo con un ritorno generale al tomismo, che l'enciclica *Aeterni patris* di Leone XIII (1879) indica come la dottrina più congeniale al messaggio cristiano. Nel 1950, l'enciclica di Pio XII *Humani generis* mette in guardia contro la tendenza di fondo della filosofia contemporanea (e la sua influenza sulla nuova teologia): il relativismo e lo storicismo, che negano alla

ragione umana la capacità di conoscere verità definitive e che negano che il mondo si realizzi all'interno di un ordine immutabile. L'insegnamento ufficiale della chiesa include cioè il principio dell'innegabilità dell'*epistème* tomistica, che peraltro è intesa non come un contenuto dottrinale al quale adeguarsi passivamente, ma come un'esperienza concettuale da approfondire in relazione ai risultati del pensiero moderno e contemporaneo.

In questa prospettiva si sviluppa un'amplissima serie di contributi, sia sul versante più propriamente filosofico sia su quello teologico. Il carattere centrale del tomismo ridà importanza al pensiero medioevale e quindi, inevitabilmente, al pensiero aristotelico e al pensiero greco in generale (un'atmosfera, questa, in cui matura anche la riflessione di Heidegger).

Jacques Maritain (1882-1973; cfr. Nbb 3) vede in Lutero, Cartesio e Rousseau le radici del distacco del soggettivismo moderno dal realismo tomistico. Il realismo è, per Maritain, la forma di pensiero che – condivisa da buona parte della filosofia contemporanea – non si oppone alla scienza moderna, ma non può essere nemmeno smentita da essa, perché è la base stessa della scienza. E il realismo deve essere inteso all'interno di un "umanesimo integrale", che sul piano filosofico si contrappone, oltre che al soggettivismo idealistico, al materialismo, e sul piano politico contrappone la società cristiana sia all'individualismo borghese sia al collettivismo marxista.

Per Gustavo Bontadini (1903-1990; cfr. Nbb 4) – una delle espressioni filosofiche più rigorose del pensiero cattolico contemporaneo – lo sviluppo del pensiero moderno conduce all'idealismo, ma l'idealismo, soprattutto quello di Gentile, affermando l'unità di pensiero e di essere, stabilisce, sia pure contrariamente alle proprie intenzioni, le condizioni stesse della ripresa della metafisica classica, la cui forza, per Bontadini, è presente, prima e più ancora che in Tommaso, nel pensiero greco. La metafisica è ritenuta impossibile come scienza da che, a partire da Cartesio, si presuppone la realtà come esterna al pensiero; ma l'idealismo toglie questo presupposto e rende nuovamente possibile il discorso metafisico-epistemico sull'essere. L'immanentismo metafisico della filosofia idealistica, per Bontadini, è quindi qualcosa di estrinseco e di separabile dal guadagno compiuto dall'idealismo nei confronti del dualismo presupposto e del fenomenismo. Il principio incontrovertibile della metafisica classica è per Bontadini l'impossibilità che l'essere sia originariamente limitato dal non essere. Poiché il divenire è appunto la limitazione dell'essere da parte del non essere, è impossibile che il divenire coincida con la totalità dell'essere, ed è necessario che esista l'Essere immutabile, ossia il principio che limita l'essere diveniente e lo crea.

Anche la maggior parte dei teologi cattolici che hanno preparato il Concilio Vaticano II (1962-1965) sviluppa il confronto tra la tradizione cristiana e tomista da una parte e la cultura moderna dall'altra (Guardini, Garrigou-Lagrange, Chenu, de Lubac, Rahner, von Balthasar, Fabro). Del tutto personale è invece la posizione dello scienziato e gesuita Teilhard de Chardin (1881-1955; cfr. Nbb 5), che ha inteso mostrare la conciliabilità di fede e scienza e la possibilità di armonizzare l'evoluzionismo – concepito in modo integrale, e dunque anche come evoluzione spirituale – e il cristianesimo.

7. Il “totalmente Altro”: Barth

La teologia di Karl Barth (1886-1968; cfr. Nbb 6) è radicalmente lontana da qualsiasi intento di unire il messaggio di Cristo con questa o quella forma della cultura umana – a differenza di quanto accade, in modi molto diversi, nella teologia patristica e scolastica, in Hegel, in Schleiermacher e nella teologia liberale, nelle teologie della liberazione. E tuttavia Barth si è impegnato nell'ambito della socialdemocrazia tedesca; oppostosi pubblicamente al nazismo ed esule dalla Germania, si è rifiutato di respingere *a priori* il comunismo.

Ma il suo è un ritorno radicale, attraverso Kierkegaard e Dostojevskij, agli originari motivi ispiratori della Riforma protestante, che egli sviluppa fino alle estreme conseguenze. Dio è l'“assolutamente Altro”, è l'Eterno infinitamente contrapposto al tempo: l'«infinita differenza qualitativa tra il tempo e l'eternità» di cui parla Kierkegaard, costituisce lo sfondo metafisico di ogni riflessione.

Proprio per questo non è possibile alcuna via che dal tempo, cioè dall'uomo, conduca all'eterno e verso di esso. Tutto ciò in cui ci si imbatte lungo questa via non è l'“assolutamente Altro” ma è una proiezione dell'uomo stesso, il quale pone al di fuori di sé, ipostatizzandoli (e cioè ritenendoli qualcosa di reale e indipendente da lui – e anzi ritenendoli come la suprema realtà oggettiva) i propri desideri, scopi, valori, la propria essenza liberata da ogni limite.

Appunto per questo motivo Barth ritiene che Feuerbach non sia il negatore estremo del cristianesimo, ma un autentico teologo, che nel protendersi dell'uomo verso Dio scorge che in realtà l'uomo si protende verso l'idealizzazione *di sé stesso*. In quanto il protendersi verso Dio è una iniziativa umana – e non è dono di Dio, non è “grazia” –, «per l'uomo che si è sottratto alla sua grazia, Dio diventa la personificazione della mèta più alta a cui *egli stesso* può aspirare, dei valori più alti che *egli stesso* può scegliere e creare, della realtà suprema che *egli stesso* può essere» (*Dogmatica ecclesiale*, II, 1. D'ora in poi DE).

E questa autoproiezione dell'uomo è il tema centrale di ogni teologia naturale, ossia di ogni riflessione *umana* su Dio: da quella filosofica a quella patristico-scolastica, dalla speculazione hegeliana

alla teologia liberale – fermo restando che la teologia naturale crede di parlare di Dio mentre in effetti essa non parla d'altro che dell'uomo.

Non è dunque possibile alcuna “elevazione dell'uomo al divino”: essa si converte in una idolatria, ossia nel porre come divino qualcosa che invece è solo umano. Anche la religione, quindi, come iniziativa umana, è autoproiezione dell'uomo, è idolatria. Ma non è possibile nemmeno quell'elevazione negativa al divino, dove Dio viene incontro all'uomo *in seguito* e *sul fondamento* dello scacco e del fallimento del mondo umano. Nessuna opera umana conduce a Dio, nessuna opera dell'uomo lo rende meritevole di incontrarsi con Dio e di ottenere così la propria salvezza. Le opere sono “il trionfo del fariseismo”.

Tutto questo significa che «Dio non si lascia conoscere che per mezzo di sé stesso» e cioè che solo la Parola di Dio può rivelare Dio all'uomo: «a prescindere da Gesù Cristo e senza di lui non potremmo dire proprio nulla né di Dio, né dell'uomo, né del loro rapporto» (*DE*, IV, 1). La fede, infatti, è un dono di Dio, iniziativa divina; prima ancora di essere, nell'uomo, un “atto di fede”, essa è la “fedeltà di Dio”, è la volontà divina che rende giusto il peccatore – secondo l'interpretazione data da Lutero all'*Epistola ai Romani* (cfr. *La filosofia I*, cap. XIV, § 8). La fedeltà di Dio crea nell'uomo «l'atto di fede per cui io so che Dio non si lascia conoscere che per mezzo di sé stesso», cioè per mezzo della Parola che Dio rivela all'uomo e nella quale fa credere l'uomo. La fede in Cristo non è quindi qualcosa che si deve confrontare con la conoscenza, ma è l'unica vera conoscenza. La Verità è l'annuncio di Cristo. La fede distrugge l'*epistème* e ogni altra forma di conoscenza che presuma di porsi come ciò in cui «dobbiamo aver fiducia» e a cui «dobbiamo obbedire in vita e in morte» (*DE*, II, 1).

La dottrina tomistica dell'*analogia entis*, che sta al centro della teologia cattolica (ossia dell'interpretazione cattolica dell'*epistème*), e per la quale c'è qualcosa di *comune* tra Dio e l'uomo, è quindi un'“invenzione dell'Anticristo”. La comunione che si realizza tra l'uomo e Dio è un dono della grazia divina – e dunque non si deve parlare di una “analogia dell'ente” ma della “analogia della fede”.

Dio rifiuta dunque l'uomo – in quanto l'uomo è umanità chiusa in sé, che sul proprio fondamento si realizza, e magari si protende illusoriamente verso Dio. Ma, *insieme*, Dio si rivela all'uomo, gli dona la fede e lo “giustifica”, e quindi lo salva. L'uomo è, *insieme*, condannato e salvato (ed è per questa dialettica di condanna e salvezza che la teologia di Barth si presenta come “teologia dialettica”). Non esiste una separazione dei beati dai dannati: *ogni* uomo è, insieme, condannato e salvato. E pertanto la condanna è il segno autentico della salvezza – la condanna (e tutto il negativo che essa comporta) e non il successo nel mondo e nel lavoro come pensava

Calvino.

8. *L'insopprimibilità dell'uomo (Tillich, Brunner; Bultmann) e l'impotenza di Dio (Bonhoeffer)*

In reazione alla radicalità della prospettiva barthiana, la teologia protestante si porta verso una rivalutazione della dimensione umana, intesa come condizione ineliminabile del rapporto dell'uomo con Dio.

Per Paul Tillich (1886-1965; cfr. Nbb 7), teorico del movimento dei socialisti religiosi e, come Barth, avversario del nazionalsocialismo ed esule in America, certe forme culturali, come l'esistenzialismo (cfr. cap. XX) e la psicanalisi (cfr. cap. XXIII § 4) e la stessa riflessione ontologica possono condurre a Dio.

Per Emil Brunner (1889-1966) Dio, rivolgendosi all'uomo, incontra personalmente una persona, sì che nell'incontro tra Dio e uomo si realizza una unità in cui Dio non può essere l'unico protagonista.

Rudolf Bultmann (1884-1976; cfr. Nbb 8) non nega i risultati della teologia dialettica di Barth, ma pone di fronte al problema di come l'uomo possa *comprendere* il messaggio di Dio. Tale messaggio si inserisce nella storia dell'uomo, che dunque può comprenderlo e decidersi in favore di esso, solo in quanto egli è già, come uomo, una comprensione dell'esistenza ("precomprensione"). Per Bultmann l'analisi dell'esistenza, proposta soprattutto da Heidegger, indica la struttura della precomprensione che sta al fondamento della fede. A sua volta, il testo sacro può farsi comprendere dall'uomo contemporaneo, solo se il suo nucleo salvifico viene liberato (in ciò consiste il metodo della "demitologizzazione") dalla veste mitica in cui esso si presenta e che non può più essere credibile per l'uomo moderno, legata com'è a un'epoca storica ormai definitivamente tramontata.

Se per Bultmann la precomprensione umana dell'esistenza è la condizione che rende possibile la fede, per Dietrich Bonhoeffer (1906-1945; cfr. Nbb 9) l'uomo moderno è diventato adulto e ha imparato a fare a meno di Dio. Il cristiano deve rivolgersi a Dio non mascherando o nascondendo questa situazione, ma mettendola in piena luce. Insieme a Barth, Bonhoeffer fonda la Chiesa Confessante che si oppone alla condiscendenza della Chiesa ufficiale tedesca verso il nazismo. Implicato nell'attentato a Hitler, viene impiccato a trentanove anni di età.

Poiché l'uomo ha imparato a risolvere i propri problemi senza Dio (Bonhoeffer condivide su questo punto l'analisi di Nietzsche), il cristianesimo autentico non va alla ricerca delle deficienze e dei limiti, delle debolezze e miserie dell'uomo, per mostrargli che si deve fare spazio a Dio. L'uomo contemporaneo sta avviandosi verso un modo di vivere, completamente secolarizzato, dove quelle deficienze e miserie non sono più percepite o sono senz'altro superate. «La chiesa non

riesiede là dove la capacità dell'uomo non ce la fa più» (*Resistenza e resa*, 1951); il cristiano autentico «parla di Dio non ai confini ma nel centro, non nella debolezza ma nella forza, non nella morte e nella colpa ma nella vita e nella bontà dell'uomo» (*op. cit.*): non si rivolge a Dio perché ha bisogno di aiuto, ma per «partecipare alle sofferenze di Dio per il mondo senza Dio».

Morendo sulla croce, Dio si è lasciato scacciare dal mondo, è ormai «impotente e debole nel mondo» ed è appunto in questa e per questa condizione di debolezza e di sofferenza, non per la sua onnipotenza, che egli ci aiuta.

L'atteggiamento "religioso" è quello per il quale l'uomo, nel bisogno, si rivolge alla potenza di Dio. Nella Bibbia, *invece*, la Parola di Dio fa sapere agli uomini che essi debbono indirizzarsi «all'impotenza e alla sofferenza di Dio; solo il Dio che soffre può venire in aiuto» (*op. cit.*).

Anche Bonhoeffer, come Nietzsche, non pensa al rimedio contro l'angoscia: l'uomo vuole ed accetta la sofferenza. Per Nietzsche il vero rimedio contro la sofferenza è l'accettazione di essa (il "sì" alla vita); per Bonhoeffer l'"aiuto" (il rimedio) per l'uomo può venire solo dal Dio che soffre e alla cui sofferenza l'uomo partecipa. Questa prospettiva raggiunge ogni scienza umana, ogni dottrina, filosofia, *epistème*, e anche ogni "religione", perché fanno tutte leva sui bisogni dell'uomo per metterlo nelle braccia di un Dio onnipotente, che la crescente potenza dell'uomo sta rendendo superfluo.

9. La "nuova teologia"

La problematica di Bonhoeffer viene sviluppata dalla teologia della secolarizzazione (Harvey Cox, John A. Robinson) e della morte di Dio (cfr. Nbb 10) (Thomas Altizer, William Hamilton, Paul van Buren), per le quali il cristianesimo autentico non solo non è religione, non va confuso con la dimensione del "sacro" (come per Barth e Bonhoeffer), ma non deve nemmeno opporsi al processo in cui il mondo moderno va facendosi sempre più autonomo rispetto alla tradizione metafisica. Queste prospettive teologiche, cioè, da un lato fanno proprio l'atteggiamento che conduce alla distruzione dell'*epistème* metafisica e delle forme culturali (religione compresa) e sociali che si formano attorno ad essa, ma, dall'altro, ritengono che il rifiuto della metafisica e della religione abbia il proprio sbocco non nell'ateismo, ma nell'impegno autenticamente cristiano.

In altri termini, queste forme teologiche, a differenza della teologia e della filosofia ispirate al tomismo, accettano i risultati della filosofia e del pensiero contemporaneo, ma ritengono che, ciononostante, e anzi proprio per questa accettazione, si apra lo spazio autentico del rapporto dell'uomo con Cristo, perché il Dio della Bibbia non è una realtà immutabile, ma è l'alleato dell'uomo all'interno del divenire e

delle peripezie del mondo.

Dio si presenta quindi come *speranza*. Un concetto, quest'ultimo, che sta alla base, appunto, della teologia della speranza (cfr. Nbb 11), che ha il suo punto di riferimento in Bloch, e i cui esponenti sono Jurgen Moltmann, Wolfhart Pannenberg, in area protestante, e Johann Baptist Metz e Eduard Schillebeeckx in area cattolica. E, a sua volta, la teologia della speranza prende le distanze, anche in area cattolica, sia dal cristianesimo "intimistico" e "individualistico" che ignora la necessità di una "teologia politica", sia dal cristianesimo "metafisico" e "ellenizzante", il cui Dio immutabile non può conciliarsi col modo in cui, nella Scrittura, Dio parla di sé.

Note bio-bibliografiche

1. Sulla **teologia contemporanea**: AA.VV., *Orizzonti attuali della teologia*, a cura di K. Rahner, tr. it., Edizioni Paoline, Roma 1966-1967, 2 voll.; AA.VV., *La teologia dopo il Vaticano II*, Queriniana, Brescia 1967; B. Mondin, *I grandi teologi del secolo ventesimo*, Boria, Torino 1969, 2 voll.; AA.VV., *Introduzione alla teologia contemporanea*, SEI, Torino 1972; AA.VV., *Bilancio della teologia del XX secolo*, tr. it., Città Nuova, Roma 1972, 4 voll.; AA.VV., *Correnti teologiche post-conciliari*, Città Nuova, Roma 1974; I. Mancini, *Novecento teologico*, Vallecchi, Firenze 1977; AA.VV., *Lessico dei teologi del secolo XX*, Queriniana, Brescia 1978; AA.VV., *La teologia contemporanea. Introduzione e brani antologici*, Marietti, Torino 1980.

2. L'opera principale di **Maurice Blondel** è *L'azione. Saggio di una critica della vita e di una scienza della pratica* (1893; nuova ed. in 2 voll., 1936-1937). Tra gli altri suoi scritti: *Storia e dogma* (1904), *Il pensiero* (1934, 2 voll.), *L'essere e gli esseri* (1935), *La filosofia e lo spirito cristiano* (1944-1946, 2 voll.).

Principali traduzioni italiane: *L'essere e gli esseri*, La Scuola, Brescia 1952; *La filosofia e lo spirito cristiano*, La Scuola, Brescia 1950-1952, 2 voll.; *Il pensiero*, La Scuola, Brescia 1958; *L'azione*, Sansoni, Firenze 1946; *La Nuova Italia*, Firenze 1973; Paravia, Torino 1950; *Storia e dogma*, Vallecchi, Firenze 1922.

Su Blondel: R. Crippa, *Il realismo integrale di M. Blondel*, Marzorati, Milano 1954; F. Polato, *Blondel e il problema della filosofia come scienza*, Pàtron, Bologna 1965; S. Cialdi, *Genesi e sviluppo della filosofia di M. Blondel*, La Nuova Italia, Firenze 1973.

3. **Jacques Maritain** fu docente presso l'Istituto Cattolico di Parigi e presso varie Università (Toronto, Princeton, New York). Tra i suoi numerosi scritti ricordiamo: *La filosofia bergsoniana* (1914), *Elementi di filosofia* (1921-1923), *Riflessioni sull'intelligenza e la sua vita propria* (1924), *Distinguere per unire o i gradi del sapere* (1932), *Umanesimo integrale* (1936), *Cristianesimo e democrazia* (1943), *Breve trattato dell'esistenza e dell'esistente* (1947), *L'uomo e lo Stato* (1931), *Il contadino della Garonna* (1966).

L'editrice Morcelliana di Brescia sta pubblicando l'edizione italiana delle opere di J. Maritain, a cura di A. Pavan. Tra le altre traduzioni italiane: *Umanesimo integrale*, Boria, Torino 1962; *Scienza e saggezza*, Boria, Torino 1964; *L'uomo e lo Stato*, Vita e Pensiero, Milano 1963; *Cristianesimo e democrazia*, Vita e Pensiero, Milano 1977; *I diritti dell'uomo e la legge naturale*, Vita e Pensiero, Milano 1977; *Approches sans entraves. Scritti di filosofia cristiana*, Città Nuova, Roma 1977-1978; *Antimoderne*, Logos, Roma 1979; *Questioni di coscienza*, Vita e Pensiero, Milano 1980; *Ragione e ragioni*, Vita e Pensiero, Milano 1982; *Theonas*, Vita e Pensiero, Milano 1982; *Cultura e libertà*, Boni, Bologna 1986; *Riflessioni sull'intelligenza e la sua vita propria*, Massimo, Milano 1987.

Su Maritain: A. Pavan, *La formazione del pensiero di Jacques Maritain* [1967], Gregoriana, Padova 19852; AA.VV., *Il pensiero politico di Jacques Maritain* [1974], a cura di G. Galeazzi, Massimo, Milano 19782; AA.VV., *Jacques Maritain oggi*, a cura di V. Possenti, Vita e Pensiero, Milano 1983; AA.VV., *Jacques Maritain e la liberazione dell'intelligenza*, a cura di P. Nepi, Morcelliana, Brescia 1983; V. Possenti, *Una filosofia per la transizione. Metafisica, persona e politica in Jacques Maritain*, Massimo, Milano 1984; AA.VV., *Conoscere Maritain*, a cura di G. Galeazzi, Istituto Marchigiano Maritain, Ancona 1983; P. Viotto, *Per una filosofia dell'educazione secondo Maritain*, Vita e Pensiero, Milano 1985; G. Galeazzi (a cura di), *"L'uomo e lo Stato" di Maritain e il problema della democrazia nel Novecento*, Paravia, Torino 1989.

4. Docente di filosofia teoretica presso le Università di Urbino, Pavia e presso l'Università Cattolica di Milano, **Gustavo Bontadini** ha pubblicato, tra gli altri: *Saggio di una metafisica dell'esperienza* (1935), *Dall'attualismo al problematicismo* (1946), *Dal problematicismo alla metafisica* (1952), *Studi di filosofia moderna* (1966), *Convenazioni di metafisica* (1971, 2 voll.); *Metafisica e deellenizzazione* (1975).

Su Bontadini: A. Guemmi, *La protologia nel pensiero di Gustavo Bontadini*, Edizioni di Verifiche, Trento 1976; E. Severino, *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1982 (soprattutto "Poscritto" e "Risposta ai critici"); Id., *Gli abitanti del tempo*, Armando, Roma 19812, pp. 180-192; Id., *Il parricidio mancato*, Adelphi, Milano 1985, pp. 148-160.

5. Il gesuita **Pierre Teilhard de Chardin** si interessò, oltre che di tematiche di carattere teologico, di argomenti scientifici (studiò, in particolare, fisica, geologia, paleontologia, tentando una conciliazione tra cristianesimo ed evolucionismo darwiniano). Tra i suoi scritti (tutti pubblicati dopo la sua morte): *Il fenomeno umano* (1955), *La comparsa dell'uomo* (1956),

La visione del passato (1957), *L'ambiente divino* (1957), *L'avvenire dell'uomo* (1959).

Su Teilhard de Chardin: H. de Lubac, *Il pensiero religioso di Teilhard de Chardin*, tr. it., Morcelliana, Brescia 1967; G. Vigorelli, *Il gesuita proibito. Vita e opere di Teilhard de Chardin*, Il Saggiatore, Milano 1963; R. Gibellini, *La discussione su Teilhard de Chardin*, Queriniana, Brescia 1968; G. Straniero, *L'ontologia fenomenologica di Teilhard de Chardin*, Vita e Pensiero, Milano 1969; U. Staico, *Il pensiero politico di Teilhard de Chardin e la critica della democrazia*, Giuffrè, Milano 1976; L. Morgione, *Teilhard de Chardin*, Edizioni Paoline, Roma 1977.

6. Il teologo **Karl Barth** è stato uno dei massimi esponenti della cosiddetta *teologia dialettica*. Insegnò in varie città tedesche, e nel 1935 fu privato dell'incarico per la sua attività antinazista; si trasferì perciò nella nativa Basilea, dove insegnò sino a pochi anni prima della morte, avvenuta nel 1968. Fondamentale, tra i suoi scritti, *L'epistola ai Romani* (1919; seconda edizione rielaborata, 1922). Da ricordare anche la monumentale *Dogmatica ecclesiale* (1932 sgg.) e lo studio su Anselmo d'Aosta, *Fides quaerens intellectum* (1931).

Principali traduzioni italiane: *L'epistola ai Romani*, Feltrinelli, Milano 1962; *Introduzione alla teologia evangelica*, Bompiani, Milano 1968; *Dogmatica ecclesiale*, Il Mulino, Bologna 1969.

Su Barth: I. Mancini, *Barth, Bultmann, Bonhoeffer*, Celuc, Milano 1971; A. Moda, *La dottrina della elezione divina in K. Barth*, Pàtron, Bologna 1972; E. Burch, *K. Barth. Biografia*, tr. it., Queriniana, Brescia 1977.

7. Il teologo **Paul Tillich** insegnò in diverse università tedesche, prima di essere costretto dall'avvento del nazismo ad abbandonare la sua attività e a trasferirsi negli Stati Uniti (1933), dove poté riprendere l'insegnamento. Tra i suoi scritti: *Teologia sistematica* (1951-1963, 3 voll.), *Il coraggio di esistere* (1952), *Dinamica della fede* (1957), *Teologia della cultura* (1959), *L'eterno presente* (1963).

Alcune sue opere sono state tradotte in italiano dall'editore Ubaldini di Roma.

Su Tillich: E. Scabini, *Il pensiero di P. Tillich*, Vita e Pensiero, Milano 1967; N. Bosco, *P. Tillich tra filosofia e teologia*, Mursia, Milano 1974; T. Manfredini, *La filosofia della religione in P. Tillich*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1977.

8. **Rudolf Bultmann** è stato uno dei maggiori teologi protestanti del nostro secolo. Vicino, da principio, alle posizioni di K. Barth e F. Gogarten (1887-1967), sviluppò autonomamente il proprio pensiero filosofico e teologico dopo il fondamentale incontro con Heidegger all'Università di Marburgo (1924). Tra i suoi scritti: *Gesù* (1926), *Credere e comprendere* (1933-1965, 4 voll.), *Il Vangelo di Giovanni* (1941), *Rivelazione ed evento salvifico* (1941), *Il problema della demitizzazione* (1954), *Storia e escatologia* (1958).

Principali traduzioni italiane: *Nuovo testamento e mitologia*, Queriniana, Brescia 1970; *Storia e escatologia*, Bompiani, Milano 1962; *Il cristianesimo primitivo*, Bompiani, Milano 1964; *Gesù*, Bompiani, Milano 1972; *Credere e comprendere*, Queriniana, Brescia 1977; *Enciclopedia teologica. Introduzione allo studio della teologia*, Marietti, Genova 1989.

Su Bultmann: G. Miegge, *L'Evangelo e il mito nel pensiero di R. Bultmann*, Edizioni di Comunità, Milano 1956; I. Mancini, *Barth, Bultmann, Bonhoeffer*, Celuc, Milano 1971; F. Costa, *Tra mito e filosofia. Bultmann e la teologia contemporanea*, D'Anna, Messina-Firenze 1978.

Su Gogarten: G. Penzo, *Friedrich Gogarten. Il problema di Dio tra storicismo ed esistenzialismo*, Città Nuova, Roma 1981; Id., *Il nichilismo da Nietzsche a Sartre*, Città Nuova, Roma 19842, pp. 110-128.

9. Il teologo **Dietrich Bonhoeffer** fu sospeso dall'insegnamento universitario a causa della sua opposizione al regime nazista. Membro della resistenza, fu arrestato nel 1943 e impiccato il 9 aprile 1945. Tra i suoi scritti: *Sanctorum communio* (1930), *Atto ed essere* (1931), *Sequela* (1937), *Vita comunitaria* (1938); uscirono postumi *l'Etica* (1949), *Tentazione* (1953), *Il mondo maggiore* (1955-1966).

Principali traduzioni italiane: *Sequela*, Queriniana, Brescia 1971; *La vita comune*, ivi, 1969; *Resistenza e resa*, Bompiani, Milano 1969 (lettere, appunti e poesie scritti durante la prigionia); *Etica*, Bompiani, Milano 1969; *L'ora della tentazione*, Queriniana, Brescia 1968; *E essenza della Chiesa*, ivi, 1972; *Venga il tuo regno*, ivi, 1976; *Sanctorum communio*, Morcelliana, Brescia 1972.

Su Bonhoeffer: I. Mancini, *Bonhoeffer*, Vallecchi, Firenze 1969; Id., *Barth, Bultmann, Bonhoeffer*, Celuc, Milano 1971; U. Perone, *Storia e ontologia. Saggi su Bonhoeffer*, Studium, Roma 1976.

10. Oltre alle opere generali indicate sopra (n. 1.) cfr.: B. Mondin, *I teologi della "morte di Dio"*, Boria, Torino 1968; S.S. Acquaviva-G. Guizzardi (a cura di), *La secolarizzazione*, Il Mulino, Bologna 1973.

11. Cfr., in traduzione italiana: J. Moltmann, *Teologia della speranza*, Queriniana, Brescia 1970; W. Pannenberg, *Cristologia*, Morcelliana, Brescia 1974; Id., *Questioni fondamentali di Teologia*, Queriniana, Brescia 1975; E. Schillebeeckx, *Dio, il futuro dell'uomo*, Edizioni Paoline, Roma 1970.

Sull'argomento: B. Mondin, *I Teologi della speranza*, Boria, Torino 1970; R. Gibellini, *La teologia di J. Moltmann*, Queriniana, Brescia 1975.

Le scienze umane e il tramonto dell'epistémè

1. *Le scienze umane e il distacco della scienza dalla filosofia*

Tutte le forme del sapere scientifico nascono rivendicando la propria autonomia rispetto al sapere filosofico, cioè *separandosi* dall'originaria dimensione filosofica in cui sono già presenti i tratti fondamentali del loro contenuto. Ciò di cui le scienze parlano (la natura, i rapporti economico-politici, la psiche, ecc.) è già sostanzialmente conosciuto dalla filosofia; ma le scienze moderne rivendicano, contro la filosofia, un diverso *metodo* conoscitivo, il metodo sperimentale (cfr. *La filosofia II*, cap. III), che, elaborato nell'ambito della fisica astronomica, della meccanica e, in generale, della fisica, estende in seguito il suo campo di applicazione ai fenomeni chimici, biologici e, infine, alla stessa realtà umana. E nella cultura illuministica che per la prima volta viene formulato il concetto di "scienze umane" – ossia il concetto di una conoscenza *scientifica* (non filosofica) dell'uomo. Tale cultura, e il tentativo di interpretare ogni aspetto della realtà sulla base del modello meccanicistico, stanno alla radice del processo in cui, tra il XVIII e il XX secolo, l'economia, la psicologia, la linguistica, la sociologia, l'antropologia, l'etnologia si separano dalla propria matrice filosofica e si costituiscono come *scienze* – "scienze umane", appunto.

Se si considera che la stessa matematica e la stessa geometria sorgono, come conoscenze epistemiche, all'interno delle prime forme del pensiero filosofico (filosofi ionici, pitagorici) e si sviluppano in riferimento al quadro concettuale della filosofia platonica e aristotelica (il che è ben noto per quanto riguarda il platonismo; ma non si dimentichi che gli *Analitici secondi* di Aristotele costituiscono pur sempre il punto di riferimento fondamentale dell'assiomatizzazione euclidea della geometria, e cioè del suo costituirsi come scienza), si può dire che l'intero sviluppo della razionalità occidentale è scandito dal distacco della scienza dalla filosofia. Ma il distacco che è insieme la *generazione* della scienza da parte della filosofia, ossia è il processo in cui la scienza continua a mantenersi all'interno delle categorie fondamentali del pensiero filosofico, così come il generato mantiene in sé il codice genetico del generante.

Per quanto riguarda il loro rapporto con la filosofia, anche le "scienze umane", nel loro insieme, presentano uno sviluppo analogo a quello delle scienze fisiche. In un primo tempo, esse isolano un campo

particolare di oggetti (società, psiche, linguaggio, ecc.) e si propongono di analizzarlo in base ai metodi propri della scienza moderna. In questa prima fase, anche le scienze umane, come la fisica, la geometria e la matematica, conferiscono un valore epistemico ai principi, ai criteri e alle leggi che esse portano alla luce. In un secondo tempo, riflettendo sul proprio statuto concettuale, si liberano a loro volta, in modo sempre più deciso, della loro pretesa iniziale di valere come verità incontrovertibili, cioè come *epistème*. In ogni aspetto della cultura attuale (e innanzitutto nella filosofia contemporanea), l'*epistème* (cioè la volontà che la realtà abbia un Senso immutabile e che esso sia conosciuto in modo incontrovertibile) non è più sentita come lo strumento che consente all'uomo di salvarsi dall'angoscia suscitata dal divenire del mondo, e quindi di avere potenza sul mondo.

2. L'economia

a) *Epistème e tramonto dell'epistème nell'economia politica (Smith e Marx)*. – Per A. Smith, la società autentica, cioè la società veramente *naturale*, non è quella basata sui sentimenti morali, ma è la società fondata sul mercato (la quale, d'altra parte, rende possibile la stessa attività morale) (cfr. cfr. *La filosofia II*, cap. XIV, § 9, a). Negli uomini, rileva Smith, è presente una tendenza a persuadere, ed essa, che è una tendenza naturale al commercio delle idee, dà origine al commercio della ricchezza materiale. La tendenza allo scambio è «la conseguenza necessaria della facoltà della ragione e della parola» (*Ricerca sulla natura e sulle cause della ricchezza delle nazioni*, cit., p. 21). La società fondata sul mercato è la società razionale; sia nel senso che è conforme alla *natura* dell'uomo, sia nel senso che non può essere modificata senza compromettere i principi della ragione umana. La concorrenza stabilisce l'armonia naturale tra le parti in lotta e quindi il mercato non deve essere turbato da interventi esterni. Lasciato a sé stesso (è il principio del *laissez-faire*, *laissez-passer* dei fisiocratici e in genere di tutto il liberalismo economico), il movimento del mercato riduce gli squilibri e armonizza gli interessi contrastanti.

In questo modo, il liberalismo economico distrugge certamente le misure rigide del protezionismo economico ed i privilegi che gli sono connessi – distrugge il modo in cui l'*epistème* si rispecchia nelle strutture immutabili dell'economia premercantile. E tuttavia, nonostante questa distruzione, il liberalismo economico, a partire da Smith, continua a concepire il processo economico come un processo naturale, universale e necessario, e cioè, sia pure a un livello diverso e più profondo, come un processo che *conserva* quell'atteggiamento epistemico dal quale vorrebbe liberarsi.

Che la società mercantile costituisca un ordine naturale immodificabile – che le leggi da cui è guidata e che la scienza

economica ha il compito di scoprire siano leggi “naturali” – è il principio fondamentale di tutta la prima fase di sviluppo dell’economia – la fase che precede o che non discute la critica marxiana dell’economia politica. Concependosi come espressione di “leggi naturali” e universali e come conoscenza della società razionale, l’economia politica attribuisce a sé stessa il ruolo di *epistème*.

Intende avere valore universale e necessario anche la concezione smithiana del lavoro come attività la cui esplicazione implica il sacrificio, «in ogni tempo e in ogni luogo», di riposo, libertà, felicità, in una quantità proporzionale alla quantità di lavoro compiuto. Si tratta del lavoro, considerato biblicamente come “maledizione”, come osserva Marx. E sarà appunto Marx a mostrare che questo concetto del lavoro non ha un valore universale e necessario, cioè che la *separazione* di lavoro e felicità *non è naturale*, ma esprime la forma che il lavoro ha assunto in una certa epoca storica, che va dalla schiavitù antica, alla schiavitù feudale, al lavoro dell’operaio salariato (ma che è assente nelle comunità primitive e può tornare ad essere assente nella futura società comunista).

È appunto questo tipo di critica, sviluppato da Marx, a determinare l’episodio centrale del tramonto dell’*epistème* nell’ambito dell’economia politica: il mercato e le sue leggi, e la società razionale che su di esso si fonda e in esso si esprime, non costituiscono un ordinamento naturale, universale e necessario, ma una formazione *storica*, che come è incominciata nel tempo così può finire (e anzi, per Marx, è destinata a finire per la contraddizione da cui è attraversata).

b) Il fine del processo economico. – Nelle forme sociali che precedono la società mercantile, lo scopo del lavoro del servo è il consumo dei beni da parte del signore. (Anche il servo consuma – soprattutto cibo –, ma questo non è propriamente consumo, bensì reintegrazione delle possibilità operative di quel mezzo di produzione che è il servo o lo schiavo.) Il consumo vero e proprio – cioè quello del signore – ha come scopo l’esercizio dell’attività libera, che per Aristotele coincide con il sapere filosofico, ma che nelle società premercantili si esprime anche nelle attività guerresche e nella cultura in senso lato. In questo tipo di economia, dunque, la produzione (il lavoro) ha come scopo il consumo. Ma il consumo ha come scopo un’attività extraeconomica.

Nell’economia mercantile, invece, tutti i membri della classe borghese partecipano al consumo della ricchezza prodotta e vengono meno i privilegi del signore, sì che lo scopo del processo economico non è più qualcosa di esterno a tale processo. Il processo economico diventa una dimensione *autonoma* (cioè non finalizzata all’attività libera del signore, di natura politico-morale-culturale), che può essere autonomamente studiata da una scienza specifica – l’economia politica, appunto –, la quale non deve più dar conto di sé a un sapere

di tipo filosofico-metafisico-teologico.

Per Smith, dire che lo scopo del processo economico è interno a tale processo significa che tale scopo è “l’accumulazione” indefinita del “capitale”, ossia della ricchezza che, comperando il lavoro dell’operaio, è in grado di produrre una ricchezza maggiore di quella inizialmente impiegata. Mentre nell’economia premercantile il consumo è lo scopo della produzione (per poi diventare esso stesso mezzo per la realizzazione delle attività non economiche del signore), nell’economia mercantile il consumo è un momento interno al processo in cui la produzione ha come scopo l’aumento indefinito di sé stessa, e cioè in cui il capitale, che è il principio attivatore della produzione, ha di mira il proprio continuo accrescimento.

A questo autoaccrescimento del capitale, in cui l’individuo persegue il proprio interesse puramente egoistico, corrisponde la massimizzazione dell’utilità e della ricchezza per tutti. È lo stesso Smith (che chiama “mano invisibile” tale coincidenza tra interesse egoistico e interesse della comunità) a rappresentarsi in questi termini lo schema dello sviluppo economico. Inoltre, è lo stesso Smith a rendersi conto che l’interesse di “tutti” non è altro che la crescita complessiva *del capitale* operante in una certa società, e che quindi l’interesse di “tutti” non include l’interesse dei “lavoratori produttivi”, i quali anzi, rileva Smith, col progredire della divisione del lavoro restringono la loro attività mentale all’espletamento di poche operazioni semplicissime, diventando «tanto stupidi e ignoranti quanto può diventarlo una creatura umana» (*La ricchezza delle nazioni*, cit., p. 949).

c) *Le contraddizioni del capitalismo: Sismondi, Stuart Mill, Hegel, Marx.* – La logica di Smith, per la quale, in modo sostanzialmente contraddittorio, lo scopo della produzione è sia la massimizzazione del benessere comune, sia la massimizzazione della produzione e del capitale, esce da questa sua ambiguità nella concezione economica di David Ricardo (1772-1823; cfr. Nbb 1). Egli emargina il principio che la produzione debba essere mezzo per la soddisfazione dei bisogni e pone il profitto (cioè l’incremento indefinito della produzione e del capitale) come unico scopo del processo economico.

Che in questo modo, tuttavia, resti invertito il rapporto tra produzione e consumo, e si ponga come scopo quello che è un mezzo, e come mezzo quel che è lo scopo della produzione (la soddisfazione dei bisogni, appunto) è rilevato sia da Sismondi (1773-1842; cfr. Nbb 2), sia da John Stuart Mill (cfr. cap. IX). Per Sismondi quell’inversione implica che l’economia “industriale” si trova inevitabilmente in una situazione di *crisi*; per Stuart Mill “lo stato stazionario del capitale” (quello cioè in cui il capitale non mira al proprio incremento indefinito) è una situazione migliore, più umana di quella in cui si

persegue il suo accrescimento indefinito, dove spietate sono la concorrenza e l'inimicizia tra gli uomini.

Ma è Marx (cfr. cap. VI) a rendere esplicito il concetto – implicitamente presente in Smith, Sismondi, Stuart Mill, cioè negli stessi teorici del liberalismo economico – che il processo di produzione capitalistico è una “contraddizione”. Già Hegel aveva scorto il carattere contraddittorio del lavoro, che da un lato, è instaurazione del rapporto razionale dell'uomo con la natura, ossia realizzazione dell'essenza dell'uomo, dall'altro è disumanizzazione, negazione di quell'essenza, perché la divisione del lavoro (richiesta dall'esigenza di renderlo massimamente produttivo) frantuma l'attività concreta dell'uomo, trasformando l'uomo in un'attività astratta (l'attività, appunto, che viene esplicata quando il lavoro, diviso, diventa la ripetizione meccanica di pochi movimenti elementari). Su questa base (che Hegel deriva da Smith) Marx rileva che la società mercantile non può essere intesa come la società razionale e naturale (come invece Smith riteneva). Infatti “naturale”, per Marx, è la *relazione*, l'*unità* (in senso hegeliano) sociale, non la *separazione* astratta (Hegel parla appunto di “intelletto astratto”). Ma la società mercantile, nello scambio, mette in relazione individui che restano pur sempre separati gli uni dagli altri, “reciprocamente indifferenti”, appunto perché nel lavoro essi sono separati e indifferenti. In quanto rapporto tra prodotti astratti (le merci) di un lavoro astratto, il mercato è un meccanismo impersonale che si contrappone all'individuo umano concreto e lo subordina a sé. E il lavoro, in quanto finalizzato al mercato, non è più in funzione dell'individuo, ma l'individuo è in funzione del lavoro.

Ma per Marx (e in modo ancora più radicale che per Sismondi) il meccanismo del mercato è indissociabile dalla *crisi* economica, la quale conduce da ultimo al dissolvimento del sistema capitalistico. La prospettiva di Marx ha incontrato le sue maggiori difficoltà proprio in questa profezia economica (che ha il suo centro nel concetto di crisi da sovra-produzione e nella «legge della caduta tendenziale del saggio di profitto»).

Tuttavia il rilievo che la società mercantile è “contraddizione” rafforza il concetto che la razionalità di tale società non è assoluta, ma ha carattere *storico*, cioè non ha un valore *epistemico*. Marx, che, d'altronde come Smith, intende tenere unite filosofia e riflessione sui processi economici, contribuisce nel modo più rilevante a distruggere, anche all'interno della scienza economica, le strutture immutabili *épistème*. Il procedimento col quale egli mostra che nel meccanismo del mercato è presente la contraddizione è cioè animato dallo stesso *spirito* che in campo matematico conduce K. Godei (cfr. cap. XVIII, § 12, *d*) al riconoscimento della possibilità che il meccanismo della matematica nasconda in sé la contraddizione: lo spirito della

distruzione dell'*épistème*.

d) *Le scuole "neoclassiche"*. – Ma il pensiero di Marx, che diventerà la dottrina ufficiale delle società comuniste di tutto il mondo, non ha alcuna incidenza sulla scienza economica "ufficiale" del XIX secolo, negli ultimi decenni del quale si affermano invece le scuole "neoclassiche" (W.S. Jevons, 1835-1882, L. Walras, 1834-1910, K. Menger, 1840-1921, E. Böhm-Bawerk, 1851-1914, A. Marshall, 1842-1924, K. Wicksell, 1851-1926, V. Pareto, 1848-1923) (cfr. Nbb 3).

Pur differenziandosi anche notevolmente tra loro, esse hanno in comune la volontà di rappresentare l'aspetto *universale* del processo economico, ossia le sue leggi necessarie e naturali e quindi storiche. In tali scuole, cioè, la scienza economica continua a concepirsi come *épistème*. Per questo motivo esse considerano un errore la posizione di Ricardo che, ponendo come unico scopo della produzione l'incremento del profitto, offriva la descrizione di un certo tipo di economia, storicamente determinata (quella capitalistica), e non la descrizione della struttura universale del processo economico. Le scuole neoclassiche assumono pertanto come fondamento il pensiero di Smith che, oltre all'incremento della produzione pone come scopo del processo economico il consumo.

Per la teoria neoclassica, alla base del processo economico c'è il lavoro e la capacità di "astenersi" dal consumo immediato di tutto il prodotto del lavoro. Col prodotto non consumato l'uomo produce degli oggetti – gli strumenti, i mezzi di produzione che gli consentono di rendere più produttivo il proprio lavoro. Il capitale e il profitto è uno dei molti modi in cui si formano le scorte di prodotti non immediatamente consumati.

Riferendosi agli aspetti economicamente invarianti dei diversi contesti sociali, la teoria neoclassica può assumerli come *matematicamente calcolabili*. Nasce così l'"economia esatta", o "economia pura", la cui logica ripropone quella della meccanica classica. Come l'ordinamento meccanico della natura è in linea di principio prevedibile (secondo quanto aveva rilevato Laplace, cap. XVIII, § 3), così esiste un ordinamento economico, che è regolato da leggi universali e necessarie, e che è prevedibile in base al calcolo degli elementi da cui è costituito (i bisogni, l'insieme dei beni). La conoscenza delle leggi dell'ordinamento economico è la norma che gli operatori economici devono seguire nel loro stesso interesse.

e) *Keynes e la "teoria dei giochi"*. – Ma ponendosi come previsione infallibile la scienza economica si è dovuta porre anche a confronto dei fatti previsti, e come i fatti non hanno confermato la previsione marxiana del crollo del capitalismo, così non hanno confermato tutto un insieme di previsioni avanzate dalla teoria neoclassica. Anche in

questo campo, il divenire del mondo smentisce il modello epistemico (che aveva l'intento di prevedere, calcolare, dominare il divenire).

Nella prima metà del nostro secolo, il tramonto l'*epistème* nelle scienze economiche è dovuto soprattutto a John M. Keynes (1893-1946; cfr. Nbb 4), in cui è centrale la consapevolezza (che in lui si collega più a Stuart Mill che a Marx) che la teoria economica non è rappresentazione di un ordinamento naturale, universale e necessario, ma di una forma sociale storicamente divenuta e dunque destinata a perire (Stuart Mill pensava appunto a uno stato sociale più "umano" e più "pacifico" di quello della concorrenza capitalistica).

Per Keynes non esiste un "equilibrio economico naturale" (la teoria neoclassica era stata una teoria dell'equilibrio economico); la crisi economica, che nel 1929 aveva fatto vacillare il sistema capitalistico, è dovuta allo squilibrio tra offerta e domanda, cioè a un'*eccedenza di offerta* sulla domanda, che inceppa il meccanismo economico e produce disoccupazione.

Ma proprio perché non esiste un ordinamento economico "naturale", è possibile superare la crisi mediante l'intervento dello Stato, ossia mediante l'azione statale volta ad aumentare la quantità globale della domanda (lavori pubblici, istruzione, sanità, ecc.). Per Keynes è possibile che, in questo modo, si pervenga in breve tempo alla soluzione del problema economico, cioè alla soddisfazione dei "bisogni assoluti" (essendo invece da evitare – e qui Keynes oltre che a Mill è vicino a Marx – l'incremento indefinito della soddisfazione dei "bisogni relativi", ossia dei bisogni la cui soddisfazione ci fa sentire superiori agli altri).

Ma anche in altre forme del pensiero economico contemporaneo viene negata l'esistenza di un ordine "naturale" economico e la possibilità di prevederne in modo infallibile il comportamento. Ad esempio, nella teoria dei giochi si concepisce l'azione economica come una "strategia", la quale, oltre che dalle mosse degli avversari, dipende dall'imponderabile e dal caso e quindi può avvalersi solamente di strumenti previsionali di tipo statistico-probabilistico. Anche la scienza economica riconosce l'*indeterminatezza* del proprio contenuto, in modo analogo all'indeterminatezza della realtà fisica rilevata dalla fisica quantistica.

3. *Psichiatria e psicologia* (cfr. Nbb 5)

a) *La psichiatria romantica.* – Il fenomeno della follia ha sempre attirato su di sé l'attenzione delle varie forme di cultura e della società stessa.

Tra il XVIII e il XIX secolo, in Inghilterra, la psichiatria è ancora un "trattamento morale" (praticato, oltre che da medici, anche da ecclesiastici): servendosi di un sistema di punizioni e di premi, esso mira a suscitare nel malato un forte senso di paura, che indebolendo

la sua resistenza psichica consenta il suo recupero, il ripristino della sua stima in sé stesso e il suo progressivo adeguarsi alle regole del comportamento normale.

In questo stesso periodo – il periodo della “psichiatria romantica” –, in Germania la psichiatria dipende soprattutto dalla speculazione di Schelling (cfr. *La filosofia II*, cap. XXII), che nell’individuo umano distingue la *psiche*, ossia la dimensione spirituale inconscia e inferiore, lo *spirito* cosciente, e infine Vanima, il grado più alto, impersonale, che è il divino nell’uomo. Psiche, spirito, anima sono uniti; ma quando psiche e spirito vengono *separati* dall’anima – quando viene spezzata la loro relazione con la verità che si manifesta nell’anima –, essi diventano preda della malattia, il cui culmine è la follia, che è ribellione al divino e alla verità. (Il principio hegeliano che l’errore è dovuto all’“astrazione” cioè alla separazione intellettuale si presenta in Schelling come principio che la separazione è la radice della follia, ed è quindi elemento demoniaco e “diabolico” – visto che quest’ultimo termine è costruito sulla parola greca *diabállo*, che significa appunto “separo”, “divido”).

Nella psichiatria romantica non viene prestata nessuna attenzione all’aspetto somatico (corporeo) della malattia mentale.

b) *La psichiatria somatica*. – La rivendicazione, da parte di Philippe Pinel (1755-1826) dell’imprescindibilità dell’aspetto corporeo della malattia mentale segna l’atto di nascita della psichiatria come scienza. La psichiatria scientifica non deve formulare ipotesi speculative, ma deve essere una rigorosa osservazione dei fatti. La follia viene spogliata del suo carattere misterioso e diabolico, diventa un fenomeno come tutti quelli analizzati dalla scienza. In questo modo si riducono in gran parte i motivi che spiegano il timore della società nei confronti dei folli e che la spinge a metterli in catene: Pinel (preceduto dall’italiano Vincenzo Chiarugi, 1759-1820) propone la liberazione dei folli dalle catene. L’alienazione, per Pinel, può sì dipendere da desideri e da impulsi fortemente contrariati, ma anche «da lesioni fisiche e da una disposizione organica» (Ph. Pinel, *Trattato medico-filosofico sopra l’alienazione mentale*, 1801).

Si prefigura, in questo modo, una duplice linea di ricerca: quella psicologica, per la quale le turbe mentali hanno un’origine autonoma, e quella somatica, per la quale la follia è una malattia del corpo e soprattutto del cervello. Questa seconda linea di ricerca diverrà ben presto dominante.

Nel 1822 Antoine L. Bayle, analizzando una serie di casi di “demenza paralitica”, ossia di una delle forme principali di follia, in cui compaiono disturbi sia fisici sia psichici, varianti in modo simmetrico, dimostra che entrambi dipendono dalla lesione di una meninge. La vittoria dei “somatici” (espressione dell’illuminismo

psichiatrico – Pinel, ad esempio, si rifa esplicitamente a Condillac) sugli “psichici” sembra definitiva. Il cervello viene inteso come l’organo di tutte le funzioni dell’anima, e come «sede di tutte le qualità morali, come di tutte le facoltà intellettuali, della follia come della ragione» (B.A. Morel, *Trattato delle malattie mentali*, 1860). Nella psichiatria di B.A. Morel (1809-1873) la follia è intesa come “degenerazione” dei rapporti normali tra intelligenza e corpo, dovuta a cause diverse (droga, alcool), e progressiva per trasmissione ereditaria.

La psichiatria somatica del XIX secolo e dei primi decenni del XX si rifa a Morel e a W. Griesinger (1817-1868), che prende ancora più decisamente le distanze da ogni intrusione “metafisica” o “morale” in quella “scienza di pura osservazione” che è la “psicologia fisiologica” e che considera l’attività dell’anima come funzione del cervello o addirittura, come la somma di tutti gli stati del cervello (W. Griesinger, *Patologia e terapia delle malattie psichiche*, 1845).

In questa prospettiva, alla quale si può ricondurre l’insieme delle ricerche psicofisiche di H. Helmholtz (1821-1894), di T. Fechner (1801-1887) e G. Wundt (1832-1920) (che però non afferma la dipendenza dello psichico dal fisico, ma un “parallelismo psicofisico” in cui i due campi sono indipendenti ma in corrispondenza biunivoca), una psicologia indipendente dalla psichiatria somatica non ha senso, come non ha senso la conoscenza del contesto sociale in cui vive il paziente. Questa, la tesi di Th. Meynert, maestro di Freud.

c) *Psicologia psicofisica, gestaltismo, comportamentismo, funzionalismo.* – La psicologia, comunque, costituendosi come scienza sperimentale (che prevede anche il ricorso a strumenti matematici), non è solo analisi delle disfunzioni psichiche, ma anche del funzionamento normale e della costituzione della psiche, anche se la psiche è poi concepita in modi diversi: o atomisticamente (nella fase iniziale della psicologia – quella della psicologia psicofisica), cioè come l’insieme di fattori psichici elementari e tra loro isolati, che entrano in rapporto di associazione (conformemente ai principi di fondo dell’empirismo); oppure, all’opposto (nella “psicologia della forma” o “gestaltismo”) come la forma totale unitaria, mai riducibile alla somma dei propri elementi, e rispetto alla quale gli elementi sono qualcosa di derivato.

La psicologia comportamentistica, poi (il cui iniziatore, nei primi lustri del nostro secolo è J.B. Watson, 1878-1958), in base all’applicazione rigorosa dei criteri dell’osservazione empirica nega che l’introspezione possa condurre di fronte a fatti psichici che abbiano una rilevanza scientifica, e pone come oggetto autentico della psicologia il “comportamento”, cioè le reazioni, empiricamente osservabili, degli organismi umani agli stimoli esterni – una reazione interpretata dapprima come effetto necessario dello stimolo e poi,

attraverso il rifiuto del carattere necessario (epistemico) del rapporto causale stimolo-reazione, come rilevamento statistico-probabilistico della concomitanza esistente tra gli stimoli e le reazioni. In questa prospettiva, l'interiorità della coscienza non è più oggetto della psicologia scientifica.

Anche la psicologia funzionalistica (che alla fine del secolo scorso inizia con J. Dewey (cfr. cap. XVI, § 4) si porta oltre l'atomismo psicologico e la stessa distinzione tra stimoli e risposta, e concepisce la psiche come la funzione con cui l'organismo vivente entra in rapporto con l'ambiente. Ma il funzionalismo, in modo molto più consapevole del comportamentismo, introduce nella psicologia la critica dell'atteggiamento epistemico, cioè la consapevolezza che i metodi e i principi della scienza non sono verità incontrovertibili e non danno certezze infallibili, ma solo verità e certezze *probabili*. Non solo, ma il funzionalismo (rifacendosi a Nietzsche) rileva che le stesse funzioni conoscitive, e perfino le percezioni immediate, non pongono mai di fronte alla verità, ma a gradi più o meno elevati di probabilità.

Oltre a questi modi di intendere la psiche, vi è quello della psicologia del profondo e della psicoanalisi, di cui parleremo più avanti (cfr. § 4), che rappresenta una innovazione radicale rispetto a tutte queste forme della ricerca psicologica.

d) *Crisi della psichiatria somatica. Kraepelin, Bleuler.* – La psichiatria somatica ha portato alla luce un considerevole insieme di casi in cui il disturbo psichico è determinato da una lesione organica; ma poi ha esteso a *tutti* i casi possibili questo condizionamento organico del disturbo psichico: anche a quelli in cui tale condizionamento non era empiricamente osservabile. Una generalizzazione indebita, questa, che conferisce al principio fondamentale della psichiatria somatica il carattere di una legge universale e necessaria e dunque un carattere epistemico (cioè di una *epistème* materialistica).

Quando, in campo psichiatrico si prende coscienza del carattere arbitrario di tale generalizzazione e ci si rende conto dell'esistenza di tutta una classe di nevrosi (isteria, paranoia, mania, melanconia, ipocondria, ecc.) che non sono correlabili a lesioni organiche, questa consapevolezza segna la crisi della configurazione epistemica assunta dalla psichiatria somatica.

Che fatto psichico e fatto somatico non siano legati da una legge causale universale e necessaria è poi confermato dalla rinnovata attenzione per il fenomeno dell'*ipnosi*, a proposito del quale si osserva che la suggestione ipnotica, da un lato, provoca in soggetti normali gli stessi sintomi (dolori, paralisi, anestesi) riscontrabili nelle nevrosi da lesione organica, e, dall'altro, elimina tali sintomi nei pazienti affetti da queste forme di nevrosi.

Sulla base di queste considerazioni di fondo, con E. Kraepelin

(1856-1926) la psichiatria si orienta in una direzione diversa da quella della psichiatria somatica. L'osservazione clinica del decorso dei fenomeni patologici porta Kraepelin a un grande riordinamento della casistica (distinzione tra psiconevrosi e psicosi, rispettivamente sensibili e scarsamente sensibili alla suggestione), e ad ipotizzare l'esistenza di una patologia fondamentale sottostante ai vari sintomi patologici. Con E. Bleuler (1857-1939) la psichiatria incomincia ad essere sensibile all'influsso della psicologia del profondo (Freud, Jung). La *dementia praecox* – cioè la psicosi che per Kraepelin è una vera e propria degenerazione dell'intelletto e che ha una probabile base organica – è per Bleuler una dissociazione delle funzioni psichiche: schizofrenia ("scissione della mente"). In un contesto rigorosamente empirico si ripresenta la figura schellinghiana della separazione dell'unità spirituale originaria. Connesso alla schizofrenia è l'*autismo*, cioè l'isolarsi nella dimensione mentale-soggettiva, separandosi dal mondo reale, e frantumando lo stesso mondo fantastico in una molteplicità di concetti separati gli uni dagli altri.

e) *Oltre la contrapposizione di malattia e salute: Binswanger.* – La psichiatria si sviluppa non soltanto in direzione del superamento della psichiatria somatica, ma anche dello stesso dualismo tra fatti fisici (possibili cause della malattia psichica) e fatti psichici. Al centro della *Psicopatologia generale* (1913) di Karl Jaspers (cfr. cap. XX, § 2), sta il concetto che l'uomo è una totalità inscindibile che deve essere portata alla luce non in base ai metodi delle scienze mediche, ma a quelli della fenomenologia (cfr. cap. XVII).

In Ludwig Binswanger (1881-1966; cfr. Nbb 6) il superamento di ogni dualismo giunge sino a emarginare la stessa contrapposizione tra salute e malattia, normalità e anormalità. La fenomenologia, soprattutto nella forma da essa assunta in Heidegger (cfr. cap. XX, § 3), mostra, al di sotto di quella contrapposizione, l'esistenza dell'uomo; e la follia non va intesa come una deviazione patologica dalla normalità – cioè come un "disordine" che altera l'ordine della salute mentale e che deve essere spiegato e curato secondo i criteri della clinica psichiatrica –, ma come *un altro* tipo di ordine, in cui si manifesta e si realizza una modalità dell'esistenza, ossia una delle reali possibilità nelle quali consiste l'esistenza umana.

Se si tiene presente che la contrapposizione tra salute e malattia, tra normalità e anormalità è il sintomo più vistoso della presenza dell'*epistème* nelle scienze mediche e in quelle psichiatriche e psicologiche (ossia è il corrispettivo fondamentale, in queste scienze, della contrapposizione epistemica vero-falso), ci si può rendere conto che la critica della contrapposizione tra follia e non follia è uno degli episodi centrali del tramonto dell'*epistème* nelle "scienze dell'anima".

f) *La "psicologia sociale".* – La psichiatria e psicologia contemporanee

sono, per un verso, lo sviluppo rigoroso del carattere scientifico e analitico della psichiatria e psicologia classiche, per altro verso accentuano il rapporto della ricerca psichiatrica-psicologica con la filosofia e con le scienze umane. E un fenomeno riscontrabile – per quanto riguarda il rapporto con la filosofia – anche negli ultimi sviluppi della sociologia e dell’antropologia – ma, in generale, è un fenomeno riscontrabile in tutti i settori della scienza moderna, fisica e matematica comprese: dopo il distacco dalla filosofia, da parte di un certo campo di ricerca, che assume i criteri e i metodi della scienza moderna, il rapporto conflittuale con la filosofia diventa più meditato e si verifica, all’*interno* della nuova dimensione scientifica, una sorta di recupero dell’atteggiamento filosofico.

Marxismo, fenomenologia e esistenzialismo determinano in misura considerevole larga parte della psichiatria e della psicologia contemporanee. È un’influenza che spiega la progressiva affermazione delle varie forme della “psicologia sociale”: ad esempio l’affermazione della psicologia di A. Meyer e di H.S. Sullivan per il *gruppo sociale* in cui l’individuo si trova e separatamente dal quale non può essere compreso e curato (si tratta del rovesciamento della posizione di Th. Meynert, dovuto alla crisi della psichiatria somatica); oppure la progressiva sostituzione del modello medico, che mira a guarire dalla malattia agendo sull’individuo, col “modello sociologico” della malattia, che mira a stabilire in che misura la società o l’ambiente sociale specifico in cui vive l’individuo siano responsabili del suo stato patologico.

In questa prospettiva prende piede la convinzione che il vero malato non è l’individuo, ma la società in cui egli vive, e che la malattia della società è l’alienazione capitalistica (R. Laing, D. Cooper, F. Basaglia).

Prende quindi piede, all’interno delle ricerche psichiatrico-psicologiche, un vero e proprio atteggiamento antipsichiatrico, che rifiuta ogni intervento tecnico-terapeutico dello psichiatra sul paziente, in base alla convinzione che la vera terapia può avere soltanto un significato politico-filosofico, ossia è la terapia che trasforma la società (e quindi trasforma quella stessa terapia psichiatrica che in modo più o meno consapevole è il portavoce degli interessi e dei privilegi sociali). Per D. Cooper la follia non è quindi una semplice situazione negativa da eliminare, ma è l’apertura di una prospettiva che si sottrae all’alienazione della società ed è quindi un’autentica possibilità esistenziale, che tiene in vita il progetto di una dimensione alternativa rispetto a quella esistente.

La configurazione “sociale” della psicologia non è peraltro monopolio delle forme di psicologia che si ispirano al marxismo e alle varie forme di neomarxismo (Lukács, Sartre, Fromm, Marcuse, in generale la “teoria critica della società” della scuola di Francoforte).

Pur tenendo fermo il carattere “sociale” della psicologia, B.F. Skinner rovescia la situazione. Se per la psicologia di ispirazione marxista, non l'individuo ma la società è malata, per Skinner le attuali società avanzate, dovute all'affermazione della scienza e della tecnica, sono lo strumento più potente che l'uomo abbia mai avuto a disposizione per sopravvivere, e quindi la vera forma di alienazione consiste nel tentativo dell'individuo umano di sovvertire quella società che gli rende possibile la vita. Senza *controllo* sociale dell'uomo (afferma Skinner, sviluppando un celebre spunto di Freud), l'uomo non potrebbe né agire, né esistere. In nome della “dignità” e della “libertà” dell'uomo, la cultura, e soprattutto la cultura marxista, mette a repentaglio la sopravvivenza dell'uomo e cioè la società scientifico-tecnologica che la rende possibile. Non si tratta quindi di curare una società malata, ma gli individui che vogliono distruggerla.

4. *La psicoanalisi: Freud*

a) *Il nuovo concetto di “sintomo”*. – Il settore della psichiatria contemporanea aperto alle influenze della filosofia (fenomenologia, esistenzialismo, marxismo) e, con la psicologia sociale, alle scienze sociali, intende certamente differenziarsi dalla psicoanalisi, ma non sarebbe stato possibile senza di essa, i cui nuclei teorici vengono alla luce già alla fine del secolo scorso, con le prime opere di Sigmund Freud (1856-1939; cfr. Nbb 7).

L'audacia con cui le ricerche psicopatologiche compiute in quel settore pongono in connessione la malattia mentale con la configurazione della società ha alle spalle la profonda innovazione del concetto di “sintomo” compiuto dalla psicoanalisi. Il problema non riguarda le alterazioni psichiche unanimemente attribuite dalla scienza medica a lesioni organiche, ma il grande campo delle nevrosi, di cui non si conosce la causa organica, ma che la psichiatria classica considera o come determinate anch'esse da una lesione del corpo, o, in caso negativo, come qualcosa di irrilevante per la scienza medica.

Per Freud, un'ampia classe di osservazioni, compiute su casi di attacco isterico e, in generale, di nevrosi, consente di affermare che il sintomo (cioè i connotati specifici assunti dalla crisi nevrotica) non è, come per la psichiatria classica, il segno di una modificazione somatica, ma è il segno di un evento storico-temporale vissuto dall'individuo che è il portatore del sintomo. E appunto questa introduzione della dimensione storico-temporale che consente allo sviluppo successivo della psichiatria di estendere tale dimensione dall'individuo al gruppo sociale specifico e alla società in generale.

Si dirà che la psicoanalisi è una dottrina individualistica e “borghese”; e tuttavia è la psicoanalisi a introdurre, come referente del sintomo, quel “tempo storico”, soltanto in relazione al quale è possibile affermare, in sede psicologica, che la società attuale è

responsabile della malattia – o della salute – dell'individuo. Ma, ancora una volta, lo stesso Freud aveva anticipato l'allargamento della dimensione storico-temporale dall'individuo alla società, sia pure con l'intento di mostrare che la società determina non l'alienazione mentale dell'individuo, ma la sua "infelicità" e il suo "disagio" (peraltro inevitabile).

b) *L'inconscio e la rimozione.* – L'interpretazione dell'insieme di osservazioni da cui Freud procede, gli consente di affermare che il sintomo, ad esempio l'attacco isterico, è l'affacciarsi di un ricordo e che tale ricordo è sempre il ripresentarsi nella coscienza di un trauma psichico, che in sostanza si riferisce alla vita sessuale-affettivo-istintiva del paziente e che per la sua insopportabilità era stato "rimosso". L'affacciarsi del ricordo non è la creazione di un contenuto nuovo, ma è il mostrarsi di una rappresentazione preesistente "inconscia".

La dimensione psichica infatti non coincide con la coscienza, ma è più ampia, appunto perché esistono stati e processi psichici inconsci. La loro esistenza deve essere affermata, perché una rappresentazione, o qualsiasi altro elemento psichico presente nella coscienza dell'individuo, può scomparire e riapparire immutata dopo un certo intervallo. «Per rendere conto di un tale fatto – scrive Freud – siamo costretti ad ammettere che la rappresentazione era presente nel nostro spirito anche durante l'intervallo, pur essendo rimasta latente nella coscienza» (*Nota sull'inconscio in psicoanalisi*, 1912). Questo suo essere «presente nello spirito, pur essendo rimasta latente nella coscienza» è appunto il suo essere inconscia. L'"inconscio" è l'insieme delle rappresentazioni e degli elementi psichici inconsci. (Si noti che l'argomentazione freudiana per affermare l'esistenza dell'inconscio ha lo stesso carattere dell'argomentazione che, nella metafisica tradizionale, consente di affermare la permanenza della "sostanza" anche negli intervalli in cui essa non appare nell'esperienza – il carattere cioè dell'argomentazione criticata da Hume, cfr. *La filosofia II*, cap. XIII, § 4.)

Dire che i fenomeni nevrotici sono il ritorno del ricordo di un episodio traumatico che era stato "rimosso", significa che tale ricordo è una rappresentazione che per la sua intollerabilità e inaccettabilità è stata spinta al di fuori della coscienza, nell'inconscio. La "rimozione" è quindi un meccanismo con cui la coscienza, cioè l'"Io", difende non solo il proprio equilibrio, ma la propria sopravvivenza. Tale meccanismo è esso stesso inconscio e difende l'Io da un "ritorno del rimosso", che tende costantemente ad uscire dall'inconscio e ad irrompere nella coscienza. Nei fenomeni nevrotici il ricordo del fenomeno traumatico rimosso riesce a rompere la barriera costruita dalla rimozione ed è in questa circostanza che è possibile scorgere le tracce e i frammenti del processo della rimozione.

c) *Le pulsioni*. – Ciò che vi è di traumatico, inaccettabile e insopportabile nel rimosso sono le “pulsioni” psichiche originarie e il modo in cui esse sono state ostacolate nell’esistenza dell’individuo. La psiche è innanzitutto *energia* inconscia, pulsione: attività o forza che vuole affermarsi e prevalere oltre ogni limite. Per Freud, l’omicidio, il cannibalismo e l’incesto sono le espressioni visibili di alcune pulsioni psichiche originarie, che per quella parte della psiche in cui consiste l’Io cosciente, aperto all’influsso delle norme morali e sociali, sono insopportabili e inaccettabili. La vicenda di Edipo, che uccide il padre e sposa la madre, è il paradigma del “complesso” (il “complesso di Edipo”, appunto) in cui si articolano le pulsioni che atterriscono l’io e da cui l’io si difende tentando di trattenerle nell’inconscio mediante la rimozione.

Se si tiene presente che le pulsioni psichiche sono il dinamismo, il *divenire* originario della psiche – e il concetto che di esse vien dato da Freud dipende dal concetto di volontà elaborato da Nietzsche e da Schopenhauer –, si può dire che per Freud la rimozione è il rimedio originario dell’Io contro la minaccia e l’angoscia del divenire – tanto maggiore quanto più il divenire è della stessa sostanza dell’Io. (Negl’*Antigone*, Sofocle aveva appunto rilevato che di tutte le cose temibili per l’uomo, la più temibile è l’uomo stesso.) Il rimedio contro il pericolo consiste nell’allontanarlo dallo sguardo – nell’occultarlo.

Tuttavia Freud ha continuamente approfondito il criterio di descrizione delle pulsioni, pervenendo alla fine alla distinzione generale tra le pulsioni che tendono a conservare e unire (le pulsioni “sessuali” o “erotiche”, nel senso che *Eros* possiede nel *Simposio* di Platone, e dunque in un senso estremamente ampio della sessualità) e le “pulsioni di morte”, che tendono a distruggere, ad uccidere e a dividere. Lo stesso Freud riporta questa distinzione alla distinzione greca tra *Eros* (amore), e *Thanátos* (morte), tra amore e odio. Tutt’e due le pulsioni sono indispensabili e ognuna delle due è sempre mescolata all’altra, cioè non si realizza mai pura e isolata. Ogni azione, ogni singolo moto pulsionale è cioè una mescolanza di *Eros* e *Thanátos*. E per questo motivo che quando la pulsione di morte è diretta verso l’esterno «l’essere vivente protegge la propria vita distruggendone una estranea».

Ma la pulsione di morte è rivolta anche verso l’interno dell’essere vivente e aspira a distruggerlo. Freud ritiene di poter collegare l’origine della coscienza morale a questa autodistruttività, nel senso che la coscienza morale sarebbe dovuta al «rivolgersi dell’aggressività verso l’interno».

Non solo, ma mentre l’autodistruttività è “malsana”, quando è spinta oltre un certo limite (ma Freud non sostiene che la coscienza morale sia malsana), viceversa il volgersi delle forze pulsionali alla

distruzione degli aspetti del mondo esterno «scarica» l'essere vivente e ha «un effetto benefico». Il che implica che «gli impulsi esecrabili e pericolosi contro i quali noi combattiamo... sono più vicini alla natura di quel che lo sia la resistenza con cui noi li contrastiamo».

Scrivendo ad Einstein in questi termini (*Perché la guerra?*, 1933), Freud riconosce che il suo interlocutore può avere l'impressione che si tratti non di teorie, ma di «una specie di mitologia». Tuttavia ribatte: «Ma qualunque scienza della natura non s'arena forse in una specie di mitologia? Non è così oggi anche nel Suo campo della fisica?».

d) *Psicoanalisi e meccanicismo*. – Questo “arenarsi” della scienza nella mitologia mostra che Freud è pervenuto al superamento della configurazione epistemica in cui, in un primo tempo, la psicoanalisi si era mantenuta, assumendo come verità incontrovertibile i propri modelli concettuali e interpretativi e quindi l'applicazione alla psiche di un modello sostanzialmente meccanicistico-deterministico, nel quale la psiche è un sistema di forze che tende a un equilibrio alterabile e ricostituibile.

Va tuttavia rilevato che il modello meccanicistico si presenta in Freud profondamente innovato. In relazione infatti alla teoria dello stimolo-risposta, per la quale l'organismo vivente risponde a uno stimolo esterno, e che è una delle espressioni centrali di quel modello in campo fisiologico e psicologico, Freud avanza innanzitutto l'ipotesi che non tutti gli stimoli provengono dall'esterno attraverso una modificazione sensoriale, ma possono avere origine all'interno della psiche, nelle pulsioni inconse. Esse possono anche non “scaricarsi” in un'azione o in un movimento effettivo, ma trattenersi nell'inconscio – aumentando peraltro la pressione che esso esercita sulla coscienza e quindi lo stato di tensione, che viene vissuto come sofferenza. Una sofferenza che, a sua volta, sollecita il sistema nervoso a riprodurre lo stato di distensione e di equilibrio a cui tende naturalmente il sistema psichico nella sua globalità.

In secondo luogo, le forze psichiche superiori – che hanno la loro espressione fondamentale nel “Super Io” (dove l'autorità e la repressione che la società esercita sull'individuo vengono interiorizzate e diventano coscienza morale) – controllano le forze psichiche inferiori, originarie ed istintive (secondo quanto pensava Platone delle diverse funzioni dell'anima); sì che le lesioni o l'indebolimento delle forze superiori liberano quelle inferiori dal controllo e consentono, come nello stato di guerra, la soddisfazione dei bisogni originari che esse esprimono.

In terzo luogo, i processi psichici hanno un ruolo che non è presente in alcun altro meccanismo evolutivo: mentre in ogni meccanismo evolutivo non psichico le vecchie forme scompaiono quando si presentano le nuove (il bambino scompare quando spunta l'adulto),

«nell'evoluzione psichica le cose procedono in modo affatto diverso», cioè «ogni fase evolutiva anteriore continua a sussistere accanto alla successiva a cui ha dato luogo; la successione comporta anche una coesistenza, quantunque siano sempre gli stessi i materiali con cui si è prodotto tutta la serie di trasformazioni» (*Considerazioni attuali sulla guerra e la morte*, 1915).

e) *Il sogno*. – Per la psicoanalisi, i fenomeni del sogno e della nevrosi si illuminano a vicenda. Nei due tipi di fenomeni è infatti presente una struttura analoga: la rimozione sta alla nevrosi, come la “censura” sta al sogno. Col sonno si verifica un indebolimento della coscienza e quindi della “censura” che la coscienza esercita rispetto alle pulsioni inconscie da essa ritenute inaccettabili. Il sogno ha appunto la funzione di ripristinare una sorta di censura, che però non ha la forza di quella cosciente e quindi, da un lato, consente una sorta di soddisfazione (sul piano onirico, appunto) ai desideri inconsci, dall'altra tenta di mascherarli per renderli accettabili a quel residuo di coscienza presente nel sonno.

La forma di censura che si realizza nel sogno *rimuove* cioè la pulsione in modo analogo a quello con cui i sintomi nevrotici rimuovono l'episodio traumatico e il sistema di pulsioni in cui esso si iscrive: anche il sintomo nevrotico è, da un lato, una forma onirica allucinatoria di soddisfazione dei desideri rimossi, e, dall'altro, è un mascheramento di essi che ha la funzione di renderli accettabili al residuo di coscienza che è pur sempre presente nella nevrosi. Di qui il grande valore dell'interpretazione dei sogni nelle diagnosi e nella terapia della nevrosi.

f) *La psicoanalisi come Terapia e Rimedio*. – Il centro della terapia consiste nel riportare in piena luce l'episodio traumatico, in modo che l'individuo instauri rispetto ad esso un rapporto diverso da quello che porta l'individuo nello stato di nevrosi, nello stato, cioè, dove l'episodio traumatico e il sistema di pulsioni in cui esso è iscritto, è contraddittoriamente rifiutato e accettato. Questo nuovo rapporto può instaurarsi solo nella comunicazione che si costituisce tra il paziente e lo psicoanalista.

Ciò significa che, oltre al rimedio per così dire “naturale” contro l'angoscia prodotta nella coscienza dal dinamismo delle pulsioni, oltre, cioè, al rimedio costituito dalla rimozione, la psicoanalisi indica in sé stessa il vero Rimedio contro l'angoscia: il vero Rimedio consiste nel prendere coscienza della realtà, cioè nella Ragione scientifica che si incarna soprattutto nella psicoanalisi. Il vero Rimedio consiste nella Ragione scientifica che, pur esprimendosi nella civiltà che l'uomo ha costruito e che lo difende dalle sue pulsioni distruttive, tuttavia si manifesta soprattutto nella coscienza, che la psicoanalisi conferisce all'uomo, della struttura psichica in cui consiste l'essenza della vita

umana e che l'uomo deve saper accettare – così come deve saper accettare (sia pure entro limiti appropriati) la repressione sociale che gli consente di vivere.

g) *Sviluppi della psicoanalisi: Jung, Reich, Lacan.* – In un primo tempo, Freud aveva chiamato *libido* l'insieme delle pulsioni erotiche in cui l'"amore" è rivolto verso gli oggetti e tende alla conservazione della specie; e aveva distinto le "pulsioni di libido" dalle "pulsioni dell'Io", che invece di voler conservare gli oggetti esterni si rivolgono verso l'interno e vogliono conservare il singolo individuo.

Ma in seguito Freud si rende conto che anche le pulsioni dell'Io hanno un carattere libidico, come aveva rilevato il suo maggiore scolaro Carl Gustav Jung (1875-1961; cfr. Nbb 8), che fa coincidere la libido con l'energia pulsionale in genere, giungendo così a una concezione *monistica* dell'energia pulsionale (mentre Freud riconfermerà la propria concezione *dualistica* iniziale, contrapponendo le pulsioni erotiche alle pulsioni di morte, e vedendo in questa lotta il «contenuto essenziale della vita»).

Da parte sua, invece, Jung può ricondurre la libido all'*élan vital* di Bergson (cap. XII, § 6) – e un altro discepolo di Freud, Alfred Adler (1870-1937) aveva inteso la *libido* freudiana come aspetto particolare di quel più ampio evento che è la "volontà di potenza" di Nietzsche (e aveva visto nella nevrosi un sentimento di insicurezza e di "inferiorità", come poi sarà affermato anche da Ronald Laing, n. 1927).

La "psicologia analitica" di Jung si porta decisamente al di là della prospettiva deterministico-meccanicistica, all'interno della quale la psicoanalisi interpreta la vita dell'uomo: la vita psichica non è sottoposta a leggi causali necessarie, ma, proprio perché è *divenire*, è possibilità e rischio.

L'energia psichica originaria, inoltre, non si costituisce solo come inconscio individuale, ma innanzitutto come "inconscio collettivo". Come il corpo umano presenta, al di là delle differenze razziali, un'anatomia comune, così nella psiche esiste – al di là delle diverse configurazioni psichiche, dovute alla cultura e al modo in cui gli individui sono coscienti del mondo – un substrato comune inconscio, "l'inconscio collettivo", appunto, che non è tanto un insieme di contenuti che tendono a diventare consci, ma di «disposizioni latenti a certe reazioni identiche».

L'inconscio collettivo è la base comune che spiega le analogie sostanziali tra le grandi immagini primordiali dell'uomo (miti, simboli, possibilità di intesa tra gli esseri umani): è l'insieme degli istinti di rappresentazione e di azione, l'insieme delle immagini archetipiche inconse, gli "archétipi", appunto, che si sono formati lungo l'esistenza dell'uomo. Essi formano la sedimentazione della sua

esperienza e dunque sono strutture ereditarie, forme che condizionano il suo sviluppo. Tuttavia, a differenza delle forme *a priori* kantiane, gli archetipi non hanno un valore assoluto, ma sono il *fatto* che sta all'inizio della storia dell'uomo e di cui l'uomo prende coscienza come di qualcosa di oggettivo: "nascita", "morte", padre, madre, pace, guerra, amore, Dio, sono appunto archetipi che traducono sul piano della coscienza un insieme di istinti originari della psiche.

A una situazione in cui la coscienza non è molto sviluppata, corrisponde uno stato primitivo di benessere psichico, che viene perduto man mano che la coscienza si rende autonoma rispetto all'inconscio e si ribella «contro i vecchi dèi, che altro non sono che le potenti immagini archetipiche inconse che fino allora avevano tenuto la coscienza in stato di soggezione» (C. Jung, "Commento europeo", a *Il segreto del fiore d'oro*, 1929). Sradicandosi dalle immagini arcaiche, la coscienza diventa *hybris* e in questa conflittualità tra inconscio e coscienza si stabiliscono le condizioni del crollo psichico.

Il compito della psicologia è di superare il conflitto – e per Jung l'assolvimento autentico di tale compito mette la psicologia in una profonda sintonia con le grandi forme di saggezza dell'Oriente. La nevrosi scaturisce dalla rottura dell'unità originaria di inconscio e coscienza. Si tratta di ricostituirla.

Ma la terapia non consiste nel rimuovere le contraddizioni che si presentano nel paziente quando quell'unità viene perduta, bensì nel favorire in lui un «innalzamento del livello della coscienza, e cioè il comparire di un interesse più elevato e più ampio», che non rimuove la contraddizione, ma le fa perdere importanza, come quando dalle cime di un monte si contempla un temporale nella valle. Il paziente non si identifica più allo stato affettivo patologico e diventa cosciente della propria sofferenza.

I problemi, le sofferenze, le contraddizioni non si risolvono: ci si può portare al di sopra di essi. Il fatto patologico consiste nel restare bloccati all'interno di un conflitto e nel non affidarsi al "nuovo" che il divenire del mondo porta sempre con sé e che quindi non deve essere intenzionalmente perseguito all'interno della volontà di controllare l'accadere delle cose. Il "nuovo" inviato all'uomo dal "destino impenetrabile", non corrisponde alle attese. Perché il "nuovo" compia la sua funzione liberatoria, l'individuo non deve fare proprio nulla, come suggerisce il taoismo e, nella mistica europea, Eckhart. «Bisogna essere psichicamente in grado di *lasciar accadere*» le cose, senza voler imporre al loro accadimento la nostra volontà e le nostre costruzioni concettuali. La critica di ogni valore epistemico della psicologia, in questo modo, è perentoria.

Mentre la ricerca di Wilhelm Reich (1897-1957) propone per la prima volta l'unificazione di psicoanalisi e marxismo (un'operazione

in seguito più volte tentata, ad esempio da Herbert Marcuse e da Erich Fromm) – sì che la rivoluzione sociale di Marx deve sfociare, per Reich, in una rivoluzione sessuale che elimina la repressione sessuale determinata dalla società borghese – la “Psicologia dell’Io” da un lato e le indagini di Jacques Lacan (1901-1981) dall’altro ritornano invece alla dimensione dei fondamenti della psicoanalisi.

Per Freud l’inconscio è la forza originaria che viene sì contenuta dall’Io, ma mediante una copertura sottile, precaria e di recente costituzione, che cede in più punti, rovinosamente, alla pressione delle forze primitive dell’inconscio. La “psicologia dell’io” ritiene che la consistenza e l’autonomia dell’Io rispetto alle influenze pulsionali siano considerevolmente maggiori di quanto pensasse Freud. Lacan intende invece ritornare alla posizione di Freud, e anzi accentua la debolezza dell’io rispetto alla strapotenza e all’inaccessibilità dell’inconscio.

Anzi, per Lacan, l’io non solo è qualcosa di derivato, ma di inconsistente e di “immaginario” e in sostanza di irreale, che tuttavia con la sua presenza apparente rende impossibile l’apparire della “Verità”. Viceversa, la “Verità” parla solo quando l’io immaginario arretra e lascia libero il campo.

La critica di Lacan al concetto di un “Io” padrone del linguaggio e delle proprie azioni, e in qualche modo sottratto all’ordinamento della realtà, appartiene a un atteggiamento diffuso neUa cultura contemporanea, da Lévi-Strauss (cfr. § 6, e) a Michel Foucault (cfr. § 7) e che ha uno dei suoi centri nel pensiero di Heidegger – giacché la “Verità” a cui si riferisce Lacan non è la verità quale è concepita nell’*epistème*, ma quale viene intesa nel pensiero di Heidegger, cioè di una delle critiche più radicali dell’*epistème* avanzate dal pensiero contemporaneo.

5. La sociologia (cfr. Nbb 9)

a) *La sociologia sistematica.* – La sociologia come scienza nasce nel secolo XIX, distinguendosi e anzi contrapponendosi alla riflessione filosofica sulla società, e fondandosi sulla convinzione che la società sia regolata da leggi specifiche, non riducibili a quelle della politica, dell’economia, della storia.

E anche la sociologia (una parola, quest’ultima, usata per la prima volta da Comte, cfr. cap. VIII), adottando i metodi della scienza sperimentale si presenta insieme, in un primo tempo, con i caratteri dell’*epistème*. In Comte, ad esempio, la “legge dei tre stadii” intende indicare l’inevitabilità e necessità del “progresso” che conduce l’umanità dallo stato religioso e da quello metafisico allo stato scientifico-positivo, che raggiungerebbe l’espressione più matura nella scienza sociologica. Anche per Spencer e per Marx (che dedica a Darwin la propria opera maggiore) l’evoluzione sociale ha un carattere

necessario – che per Spencer è di natura tendenzialmente biologica, per Marx è di natura dialettica.

In questa prima fase “sistematica” del pensiero sociologico (alla quale appartengono anche Ferdinand Tönnies, 1855-1936, Charles H. Cooley, 1864-1929 e l'italiano Vilfredo Pareto, 1848-1923), non solo si ritiene che il “progresso” della società sia uno sviluppo necessario e inevitabile, guidato da forze di cui gli individui umani non hanno coscienza ed esprimibili in leggi scientifiche, ma si ritiene anche che la società sia una “totalità organica”, in cui ogni elemento particolare è necessariamente connesso a tutti gli altri, sì che dalla conoscenza di esso è possibile risalire alla conoscenza del tutto.

b) *Tramonto dell'epistémè nella sociologia. Durkheim, Simmel, Weber.* – Tuttavia, la prima espressione concreta della sociologia come scienza autonoma distinta dalla filosofia e dalle altre scienze dell'uomo, risale a Emile Durkheim (1858-1917). La dimensione sociale – egli rileva – non è riducibile alla dimensione psicologica (contrariamente alla tesi del sociologo Gabriel Tarde, 1843-1904). Un “fatto sociale”, infatti, non è costituito e determinato dalle intenzioni umane, e non è nemmeno la semplice somma dei comportamenti e delle esistenze individuali. Esso è qualcosa di esterno e di indipendente dagli individui e, lungi dall'essere il prodotto delle loro intenzionalità, è un ostacolo, un limite che essi incontrano nella loro vita e che non possono modificare. I “fatti sociali” corrispondono quindi a ciò che Hegel chiama “spirito oggettivo” (cfr. *La filosofia II*, cap. XXIII, § 7): l'insieme delle istituzioni e delle strutture culturali, che costituiscono le regole e i modelli visibili ai quali l'individuo deve conformare la propria condotta.

Un fatto sociale è “normale” quando è generale, ed è “patologico” quando non è normale. La “patologia” di un elemento sociale non è quindi stabilita in relazione a una tavola di valori etici, ma è la semplice deviazione dalla configurazione generale della società. La “salute” sociologicamente rilevabile di una società può non coincidere con la sua salute morale. E i fattori sociologicamente patologici possono essere moralmente positivi.

I fattori patologici non sono *funzionali* alla società, e proprio la loro presenza mostra che la società *non* è una totalità organica, ossia *non* è un sistema unitario. Già questo significa che in Durkheim è ormai in atto la critica alla configurazione epistemica della sociologia – visto che a tale configurazione appartiene essenzialmente il concetto di “totalità organica”. Inoltre, proprio perché la società non è un sistema unitario, la sociologia non può avere un carattere sistematico, ma deve frazionarsi in una molteplicità di analisi di fenomeni sociali particolari – analisi di cui lo stesso Durkheim fornisce alcuni esempi di rilevante interesse (sul “suicidio”, sulle “forme elementari della vita religiosa”).

Anche la scienza della società diventa specializzazione scientifica.

Simmel (cfr. cap. XV, § 2) chiarisce ulteriormente il carattere autonomamente scientifico della sociologia, distinguendo le discipline sociali che, come la storia, studiano i fenomeni particolari, individuali, irripetibili della società, dalla sociologia che invece studia i fenomeni sociali *ricorrenti*, astruendo dalla loro specifica configurazione storica.

Il rapporto tra la sociologia e le altre scienze sociali è cioè analogo, per Simmel, al rapporto che sussiste tra geometria e scienze fisiche: l'astrazione geometrica è analoga all'astrazione sociologica.

Sviluppando la prospettiva di Simmel, anche Weber (cfr. cap. XV, § 4) nega la separazione – sostenuta soprattutto dallo storicismo di Dilthey – tra scienze della natura e scienze storico-sociali (o “scienze dello spirito”). Ma in Weber questa negazione non ha nulla a che vedere con i vari tentativi di estendere il modello (epistemico) della meccanica ai fenomeni spirituali e sociali. All'opposto, Weber sviluppa nel modo più rigoroso e consapevole la critica di ogni pretesa epistemica nel campo delle scienze sociali, anticipando addirittura, in questo ambito, la riflessione critica che condurrà la scienza della natura al superamento della propria configurazione epistemica.

Particolarmente rilevante, in questa assimilazione della sociologia alla scienza della natura, è il principio che lo scienziato sociale deve essere “neutrale” rispetto agli scopi che gli uomini storicamente si propongono. Egli sa infatti che questi scopi non possono avere un valore assoluto (epistemico); e quindi può solo indicare quali mezzi occorrono per produrli e quali per evitarli.

c) *Sociologia e marxismo*. – Per Weber, il metodo delle scienze sociali non differisce da quello delle scienze della natura. D'altra parte, la sociologia ha il compito primario di *comprendere* il significato che gli individui umani attribuiscono alle loro azioni (“sociologia comprendente”). Questo significa, però, che la sociologia rinuncia a conoscere il vero significato che lo sviluppo sociale possiede al di là del modo in cui esso è interpretato dagli individui. Si tratta, appunto, della rinuncia alla conoscenza epistemica della società.

Ma è proprio a questo tipo di conoscenza che torna a mirare la sociologia tedesca dei primi decenni del nostro secolo – la cosiddetta scuola di Francoforte –, ispirandosi esplicitamente al pensiero di Marx e alla concezione dialettica della storia. Nei rappresentanti di questa corrente (Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas – cfr. cap. XXI, § 5) l'orientamento marxiano si unisce anzi a una critica radicale dei metodi della scienza moderna, nella quale si scorge la stessa anima del capitalismo. Una critica della scienza e dell'illuminismo, questa, che si traduce in un rifiuto della sociologia “analitica”, ossia della sociologia che volta le spalle al concetto di totalità organica della società e che intende essere neutrale rispetto agli scopi effettivamente perseguiti

dagli uomini.

La neutralità della scienza sociologica maschera e giustifica il predominio delle classi privilegiate. L'autentica teoria della società non è neutrale ma critica: "teoria critica della società", che trascende l'ordine esistente perché ne scorge e denuncia le contraddizioni. Se a questo si aggiunge la valorizzazione della psicoanalisi nell'interpretazione dello sviluppo storico, si può dire che la teoria critica della società segna un'inversione di marcia rispetto alla direzione generale del pensiero sociologico, cioè costituisce un vero e proprio ritorno della sociologia alla filosofia.

Anche la "sociologia della conoscenza" di Karl Mannheim (1893-1947) si sviluppa da uno dei principi fondamentali del pensiero di Marx e di Engels: che la sovrastruttura ideologica di una società (religione, arte, cultura, filosofia, norme politico-giuridiche) dipende "in ultima istanza" dalla struttura sociale, cioè dal modo in cui si realizza la produzione di beni in quella società. La "sociologia della conoscenza" (alla quale già Max Scheler – cfr. cap. XVII, § 6 – aveva dato un contributo di grande rilievo) è quella disciplina sociologica, scrive Mannheim, per la quale «vi sono aspetti del pensare, i quali non possono venire adeguatamente interpretati finché le loro origini sociali rimangono oscure» (*Ideologia e utopia*, tr. it., Il Mulino, Bologna 1957, p. 8).

D'altra parte, la sociologia di Mannheim, in opposizione a Marx e Engels e sulla linea di Weber, non intende qualificare l'ideologia come "falsa rappresentazione", ma intende essere "avalutativa" e limitarsi alla constatazione del condizionamento di certe forme di conoscenza da parte del contesto sociale in cui esse si producono. Dove peraltro resta fermo che la conoscenza umana, in quanto così condizionata, non può avere un valore assoluto, epistemico, ma è sempre relativa al tipo di società in cui essa sorge.

d) *Il funzionalismo*. – Il concetto matematico di "funzione" trova una prima fondamentale applicazione nelle scienze biologiche, e successivamente nella sociologia, nell'antropologia e nella psicologia. In senso matematico, una funzione è il rapporto che sussiste tra una variabile (ad esempio l'incremento demografico) e un'altra o più variabili (ad esempio il livello economico) nei termini delle quali essa può essere espressa e dal valore delle quali dipende il suo valore. In campo biologico "funzioni" sono i processi vitali ed organici considerati non in sé stessi, ma nella misura e nelle modalità in cui contribuiscono a tenere in vita l'organismo – dove l'organismo e i processi vitali che in esso si verificano sono le variabili reciprocamente dipendenti.

Tale prospettiva è la base del funzionalismo antropologico di A. Radcliffe-Brown (1881-1955) e di B. Malinowski (1884-1942), nella

cui direzione si muove il funzionalismo sociologico di Talcott Parsons (1902-1979) e di Robert Merton (n. 1910).

Per Parsons, anche un qualsiasi sistema sociale, come l'organismo vivente, sopravvive solo a certe condizioni; cioè se sviluppa in modo adeguato le funzioni economiche e di adattamento all'ambiente naturale, politiche (perseguimento di scopi collettivi), culturali (integrazione nei ruoli avuti dagli individui nella società) e quelle che consistono nelle motivazioni psicologiche in base alle quali gli individui si convincono ad essere membri di un certo sistema sociale. Questo modo di intendere le funzioni sociali provoca, nel funzionalismo sociologico, un atteggiamento di sostanziale diffidenza nei confronti dei cambiamenti sociali. Infatti, come in campo biologico ogni mutazione o variazione nel comportamento dei processi organici ha un carattere patologico, così, in campo sociale, ogni mutamento e, a maggior ragione, ogni conflitto sociale finiscono a loro volta, dal punto di vista funzionalistico, con l'acquistare un carattere patologico. Le regole, le norme, i codici mantengono e garantiscono l'ordine sociale e il suo sviluppo regolare; i mutamenti e i conflitti sociali, invece, non sono funzionali, ma solo dissociativi e distruttivi.

Il funzionalismo, pertanto, tende a presentarsi come giustificazione dello *status quo*, venendosi così a trovare agli antipodi della concezione marxista della società, nella quale il conflitto è invece il processo che conduce al superamento delle contraddizioni della società capitalistica. Ma anche per la sociologia non marxista, la prospettiva di Parsons concepisce la società come qualcosa di perfetto, immutabile, senza storia, e quindi è incapace di spiegare il senso autentico dei dinamismi e delle trasformazioni sociali, che non stanno ai margini, ma alle radici di ogni equilibrio e di ogni statica sociale.

Lo stesso Merton non solo evita di presentare il funzionalismo come giustificazione dell'ordine esistente, ma rifiuta il carattere universale del funzionalismo, cioè l'indispensabilità di ogni funzione sociale. Egli esamina i fenomeni di conflittualità, devianza, disorganizzazione non in termini di patologia sociale, ma come sviluppi possibili dell'unità sociale.

D'altra parte, Merton introduce la distinzione tra "funzioni latenti" e "funzioni manifeste", che mostra come la funzione sociale sia presente nella società ad un livello ben più profondo di quello a cui per lo più ci si arresta. Infatti, in un comportamento sociale si devono distinguere le sue intenzioni esplicite dalle sue conseguenze oggettive. Questi due aspetti possono coincidere (quando un'azione produce appunto quello che essa intende produrre), ma possono anche divergere. "Funzione latente" è la conseguenza oggettiva e osservabile di un comportamento sociale, la quale però non appartiene alle

motivazioni esplicite che determinano tale comportamento – è la conseguenza oggettiva che però chi agisce non aveva intenzione di produrre. Funzione manifesta è invece quella che soddisfa i bisogni sociali che essa si propone esplicitamente di soddisfare.

Col concetto di “funzione latente” la ricerca sociologica non indaga soltanto se il comportamento raggiunga lo scopo che esso dichiara di voler realizzare, ma si rivolge a un’altra serie di conseguenze. Ad esempio, in relazione alla danza rituale degli Hopi per ottenere la pioggia, non solo ci si può chiedere se essi raggiungano il loro intento – e in questo caso si tratta di un problema che non interessa affatto il sociologo ma il meteorologo –, ma ci si può chiedere che conseguenze abbia la danza sulla personalità individuale degli Hopi e sulla loro coesione; ossia ci si può rendere conto che la danza della pioggia non si spiega sociologicamente con l’intento di far piovere, ma con la sua funzione oggettiva di integrare gli individui al gruppo sociale, che altrimenti, in condizioni di particolare difficoltà potrebbe disperdersi. La danza della pioggia, cioè, ha delle funzioni sociali di primaria importanza, ma tali funzioni non sono esplicitamente volute, e cioè sono latenti.

Un altro esempio: le clientele politiche svolgono un’importante funzione sociale, perché, al di là dei vantaggi soggettivi di chi le controlla, esse rendono “umana” la macchina politica, stabiliscono un incontro “umano” con la macchina politica, che essa come tale non riesce a produrre, e quindi soddisfano bisogni reali che altrimenti rimarrebbero ignorati. E chiaro, da questo secondo esempio, che l’analisi sociologica – come ogni analisi scientifica – non è un giudizio morale su ciò che, peraltro, possiede una giustificazione funzionale.

Nel suo insieme la sociologia contemporanea si muove nella direzione indicata da Durkheim e da Weber: verso un’accentuazione sempre più marcata e del carattere scientifico dei metodi usati, e del valore ipotetico, prospettico, relativo della ricerca, e, infine, del carattere parziale delle indagini – il carattere che determina il passaggio dalla “macro-sociologia” – in cui ancora si mantengono Durkheim, Pareto e Parsons – alle teorie di “medio raggio” (Merton), alla “microsociologia”. Lo stesso “neofunzionalismo” (N. Luhmann) nega che la complessità sociale possieda un centro unificante e rileva che il carattere conflittuale tra le varie funzioni (finanza, industria, scuola, sistema giuridico, apparato militare) da cui essa è costituita non può essere eliminato, ma solo ridotto. Anche la realtà sociale, come la realtà naturale, agli occhi della scienza appare indeterminata.

6. *L’antropologia* (cfr. Nbb 10)

a) *Osservatori dell’uomo, evoluzionismo e diffusionismo antropologici.* – Anche la nascita dell’antropologia è significativa: si tratta di togliere alla filosofia il monopolio della ricerca sull’uomo (*ánthropos*) – così

come la fisica le toglie la natura, l'economia e la sociologia la società, la psicologia l'anima, la logica matematica e la linguistica il ragionamento e il linguaggio – e la teologia cristiana, per altri motivi, le aveva tolto il monopolio della ricerca su Dio. L'uomo (e la sua angoscia) si presenta sempre più come ciò che la scienza conosce dell'uomo, e che viene trasformato dalla tecnica. L'antropologia appartiene appunto al processo in cui l'uomo conosce sé stesso sulla base delle categorie della scienza.

Nel 1799 viene fondata a Parigi la “Società degli osservatori dell'uomo”. Il suo fondatore, Louis-Francois Jauffret scrive che l'intento della Società è «di raccogliere molti fatti, di estendere e moltiplicare le osservazioni, lasciando da parte tutte quelle vane teorie, tutte quelle speculazioni arrischiate, le quali non servirebbero che ad avviluppare di nuove tenebre uno studio di per sé tanto oscuro». Non si tratta soltanto di «osservare l'uomo sotto i suoi diversi aspetti fisici, intellettuali e morali», ma di estendere l'osservazione ai «diversi abitanti della terra», in modo da ottenere una «anatomia comparata dei popoli» (L.-F. Jauffret, *Introduzione alle memorie della Società degli Osservatori dell'uomo*). A tal fine saranno decisive non solo le ricerche sui costumi e le usanze dei popoli antichi, ma anche le osservazioni dei navigatori e degli esploratori sulle popolazioni selvagge viventi. L'analisi scientifica di queste popolazioni è anzi il tratto che più chiaramente distingue l'antropologia dalla sociologia, le cui «indagini sul campo» attingono invece il loro materiale prevalentemente dalle società «civilizzate».

Anche gli studi antropologico-etnologici, come quelli sociologici, sono in un primo tempo dominati dalla prospettiva evoluzionistica, per la quale è “incontestabile” che lo stato di selvatichezza, di barbarie e di civiltà sono legati l'uno all'altro «in una sequenza di progresso tanto naturale quanto necessaria» (L.H. Morgan, *Società antica*, 1877, Introduzione). Oltre a L.H. Morgan (1818-1881), E.D. Taylor e J. Frazer (1854-1941) (autore de *Il ramo d'oro*, 1890) sono tra i maggiori rappresentanti di questa prospettiva, che non solo mantiene il carattere necessario e naturale dell'evoluzione, ma mira anche a scoprire la legge unitaria per la quale civiltà geograficamente e temporalmente lontane sono costrette a svilupparsi in modo parallelo.

L'atteggiamento sostanzialmente epistemico di questa prospettiva viene messo in discussione, tra il XIX e il XX secolo, dal “diffusionismo” etno-antropologico (F. Ratzel, 1844-1904, L. Frobenius, 1873-1938, F. Graebner, W. Schmidt, 1868-1954), per il quale le analogie tra civiltà diverse non sono dovute a una legge *a priori*, ma agli scambi e ai rapporti effettivamente intercorsi tra le civiltà (cioè alla loro “diffusione”).

b) *Boas e Kroeber*. – È comunque con Franz Boas (1858-1942) che

l'antropologia si delinea nettamente come scienza empirica che evita le generalizzazioni arbitrarie e si attiene rigorosamente alla documentazione disponibile – che non sembra avallare la tesi di uno sviluppo necessario dalla barbarie alla civiltà e mette in questione – rifacendosi a Lévy-Bruhl (cfr. § 6, d) – il giudizio sostanzialmente negativo espresso dall'antropologia precedente nei confronti dei cosiddetti popoli “primitivi”.

Alfred L. Kroeber (1876-1960), allievo di Boas, assegna all'antropologia il suo aspetto specifico, concepandola come “antropologia culturale”, e cioè distinguendola sia dalle scienze della natura fisica dell'uomo, sia dalla psicologia, dalla sociologia e dalla storia. Oggetto dell'antropologia (culturale) è l'attività *culturale* dell'uomo, intesa peraltro in senso molto ampio, così da comprendere gli usi, i costumi, l'organizzazione sociale e il linguaggio. La “cultura” è la “civiltà”, ossia la “civiltà” è fondamentalmente attività simbolico-culturale, dotata di autonomia rispetto ai condizionamenti sociali, e la “civiltà”, scrive Kroeber ispirandosi chiaramente a Durkheim «non è un atto mentale», non è dipendente dagli individui, «comincia solo là dove finisce l'individuo» (*La natura della cultura*, tr. it., Bologna, 1974, p. 72).

c) Il “funzionalismo” di Malinowski. – Per Bronislaw Malinowski (1884-1942), *all'opposto*, l'antropologia deve avvalersi del contributo di *tutte* le discipline che studiano l'uomo, psicoanalisi compresa, e deve quindi assumere come oggetto la *totalità* delle funzioni umane nel loro rapporto concreto e nella dinamica del loro contesto storico, geografico, sociale, culturale. Il suo studio *Argonauti del Pacifico occidentale* (1922) è una delle ricerche centrali dell'antropologia del Novecento.

Ma questo riferimento alla “totalità” e il rifiuto di una ricerca che si chiuda – come accade nelle analisi di Franz Boas – in aspetti particolari della vita umana isolati dal loro contesto, non ha un significato epistemico. Esprime invece l'esigenza di una ricerca scientifica che sia *partecipazione* alla vita reale dell'uomo. Un'esigenza che rende radicale il principio diltheyano dell’“intendere” (cap. XV, § 1), cioè della partecipazione simpatetica dello scienziato alla realtà umana da lui studiata – e che Malinowski ha messo in pratica vivendo tra le popolazioni delle isole Trobriand e studiando dal vivo il “funzionamento” della loro vita. È appunto questo atteggiamento di ricerca “sul campo” e di partecipazione simpatetica al modo di vivere dell'uomo che Malinowski ha chiamato “funzionalismo”.

d) *Oltre la concezione unitaria della realtà umana: Lévy-Bruhl e Mauss.* – Di primaria importanza, nel processo che conduce l'antropologia contemporanea a liberarsi dell'atteggiamento epistemico è la ricerca di Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939) e di Marcel Mauss (1872-1950).

Lévy-Bruhl respinge il principio che esista un'unica essenza dell'uomo, identicamente realizzantesi in tutti gli uomini e in tutti i popoli. Che le diverse classi di oggetti si raccolgano all'interno di unità specifiche; che le differenze del mondo abbiano in comune qualcosa di identico, di centrale, fondamentale, originario, e che oltre all'identità di tutte le differenze esistano identità subordinate che unificano campi particolari di oggetti è, sappiamo, uno dei tratti costitutivi dell'*épistème*, ed è anche il concetto sul quale (unitamente al concetto di "processo necessario" e di "verità incontrovertibile") più si concentrano, in tutti i settori della cultura contemporanea, le critiche più radicali.

In campo antropologico è appunto Lévy-Bruhl a richiamare l'attenzione sul fatto che la realtà umana non è una totalità unificata e sviluppatasi in modo necessario, predeterminato e uniforme, ma è una pluralità di forme umane irriducibili e non generalizzabili. L'universo dei cosiddetti "primitivi", pertanto, non è una prima tappa imperfetta del cammino che conduce all'uomo "civile", ma è un mondo autonomo, essenzialmente diverso dal nostro, regolato da norme diverse che non possono essere giudicate in base ai nostri criteri e alle nostre tavole di valori. Il modo in cui Lévy-Bruhl considera il rapporto fra "civili" e "primitivi" è cioè in sintonia con quello in cui, in campo psicologico (Binswanger) verrà considerato il rapporto tra "salute" e "malattia" mentale (cfr. § 3, e).

Anche Marcel Mauss si muove in questa direzione. Il che però non esclude, per lui, che l'antropologia possa costruire delle generalizzazioni e delle comparazioni *empiriche*, cioè prive di ogni valore di absolutezza e di universalità, e possa evidenziare sia delle *costanti* empiriche nelle diverse forme di mentalità e di vita dell'uomo, sia il carattere *relazionale* dei dati studiati. I riti del dono, ad esempio, diffusissimi in tutto il mondo, sono i segnali di un atteggiamento costante – lo "scambio" – che sta alla base della vita, e in cui tutto (cibi, donne, bambini, beni, terreni, servizi, uffici, ranghi) «è materia di trasmissione e restituzione», «tutto va e viene come se ci fosse scambio costante di una sostanza spirituale», che tutto comprende, tra il clan e gli individui (M. Mauss, *Saggio sul dono*, in *Teoria generale della magia*, tr. it., Einaudi, Torino 1963).

e) *Lo strutturalismo antropologico: Lévi-Strauss.* – Con Claude Lévi-Strauss (cfr. Nbb 11) l'indagine antropologica si unisce ai principi dello strutturalismo, già operanti in campo linguistico. I fenomeni antropologici appartengono cioè a determinate "strutture", da cui ricevono il loro significato fondamentale. Tali "strutture" sono organizzate secondo una logica autonoma, che non è un semplice rispecchiamento dei fatti empirici e dei loro rapporti, ed è anche indipendente dai condizionamenti sociali. Sono strutture "formali", "a

priori", analizzabili con apparati concettuali di tipo logico-matematico.

L'affermazione pitagorico-galileiana che la natura è scritta in caratteri matematici trova così un singolare sviluppo nello strutturalismo antropologico, dove l'uomo (o, nello strutturalismo linguistico, il linguaggio) è in ultima analisi costituito appunto da strutture formali di tipo logico-matematico. Il concetto di "struttura", tuttavia, è riconducibile a un contesto più vicino, ossia al concetto di "fatto sociale", proposto da Durkheim, per il quale la società non è riducibile agli individui e agli eventi, ma è, appunto, una struttura autonoma che condiziona e determina gli individui e il loro comportamento. Ne *Le strutture elementari della parentela* (1949), ad esempio, Lévi-Strauss mostra come nelle società primitive le diverse forme dei rapporti di parentela siano tutte regolate da una identica struttura formale, le cui leggi sono riconducibili alla legge primaria dello scambio messa in luce da Mauss.

È chiaro che la prospettiva strutturalista si muove in direzione opposta a quella di Marx e della sociologia della conoscenza, giacché per Lévi-Strauss la "struttura" di una società non solo non è costituita dalla dimensione economica, ma non è condizionata nemmeno da essa (e anche Durkheim aveva ridimensionato, d'altronde come Weber, il peso dei rapporti economici nella costituzione della società). In quanto sistema formale che pretende di essere analizzato in sé e per sé, la "struttura" si colloca anzi nella dimensione che, agli occhi di un marxista, è la dimensione "sovrastrutturale". Ma allo strutturalismo, come già a Weber, la pretesa marxista di porre il processo economico come spiegazione ultima della realtà umana pare un dogmatismo (un atteggiamento epistemico) inaccettabile.

Ma anche lo strutturalismo di Lévi-Strauss ha, come il marxismo, ambizioni totalizzanti: l'analisi strutturale è in grado di esibire le leggi alle quali sottostanno tutte le attività umane, secondo quello che per Lévi-Strauss è il modello delle scienze umane: la linguistica strutturale, soprattutto nella forma conferitale dal linguista russo Roman Jakobson. A conferma del fatto che il tramonto dell'*épistème* non è un processo rettilineo, ma ondeggiante, sinusoidale, sta il fatto che proprio le ricerche di Lévi-Strauss, che costituiscono la forma più importante di indagine antropologica nella seconda metà del nostro secolo, mostrano una marcata tendenza ad attribuire un carattere *epistemico* alle leggi strutturali, minacciando così l'equilibrio metodologico che Marcel Mauss era riuscito a stabilire tra descrizione empirica dei fenomeni e l'esigenza di pervenire a forme di generalizzazione e a rilevamenti di costanti nella varietà dei fenomeni.

In altri termini, in Lévi-Strauss l'antropologia assume un carattere rigorosamente scientifico, ma il concetto che Lévi-Strauss ha della scienza moderna è ancora, sostanzialmente, il concetto epistemico

della scienza (cfr. *Antropologia strutturale*, 1958, *Il pensiero selvaggio*, 1962). Le leggi strutturali, infatti, sono formali, logico-matematiche, ma non sono convenzionali e ipotetiche, bensì oggettive e naturali.

Per Lévi-Strauss, questa loro prerogativa è dovuta al loro carattere neurofisiologico o biogenetico. Che la biogenetica sia la base delle leggi dei fenomeni linguistici e in generale umani è la prova, per lui, della universalità e necessità di tali leggi. La struttura psicologica dell'uomo, e quindi la cultura, che ne è il prodotto, è un riflesso della *natura*. La natura prende il posto dei marxiani rapporti economici; ma, in questo modo, la logica dello strutturalismo riconverge oggettivamente su quella logica marxiana dalla quale essa vorrebbe differenziarsi.

Nello studio del mito (*Mitologica*, 1964-1972) Lévi-Strauss ritiene comunque di trovare una conferma della propria metodologia: anche il mito, che sembra il regno dell'immaginazione senza freni, dell'arbitrio, della pura soggettività, è organizzato, in tutte le sue molteplici manifestazioni, secondo una struttura formale rigorosa e invariante, e quindi *naturale*, visto che è indipendente dalle condizioni storiche, sociali, ambientali e culturali. L'uomo appartiene totalmente alla natura; il suo sporgere al di sopra di essa, formando un regno diverso – il regno della storia e del progresso, irriducibile alle categorie della scienza – esprime soltanto la presunzione umanistica della civiltà occidentale. L'uomo appartiene alla natura e la scienza è in grado di coglierne la struttura più riposta.

Ma proprio nel porre la scienza come l'orizzonte intrascendibile all'interno del quale si mostra il senso autentico della realtà, lo strutturalismo antropologico di Lévi-Strauss si ripropone inequivocabilmente come filosofia (e come una filosofia epistemicamente concepita), nella stessa direzione, cioè, della filosofia positivista. E anche per la tesi che un'unica e immutabile struttura di fondo presiede, come un *esprit* inconsapevole, a tutte le manifestazioni della vita dell'uomo e della natura ha un carattere fortemente epistemico.

Dato il livello raggiunto dalla riflessione contemporanea sullo statuto concettuale della scienza, non è stato difficile rilevare che lo strutturalismo antropologico si muove ancora nell'ambito di prospettive metodologiche che sono state superate dall'epistemologia attuale; e ci si spiega come gli studi antropologici più recenti abbiano preso le distanze da tale metodologia (come in Edgar Morin e in G. Balandier) e abbiano richiamato l'attenzione sulla capacità degli "eventi", cioè del divenire del mondo, di trasformare anche radicalmente ogni struttura invariante, oppure abbiano messo in luce che il compito specifico delle scienze umane non è quello di stabilire leggi (tanto meno se universali e necessarie), ma è quello *ermeneutico*,

di *interpretare* il significato della vita umana.

7. La linguistica

Anche la riflessione sul linguaggio abbandona, nel nostro secolo, il suo carattere filosofico e diventa un'indagine scientifica. Alle origini di questa svolta si trova l'opera di Wilhelm Humboldt (1767-1835), che vede nel linguaggio sia l'attività creatrice con la quale l'uomo interpreta il mondo, sia la dimensione in cui è possibile scorgere il senso fondamentale che il mondo ha per l'uomo e i modi specifici in cui tale senso si presenta lungo il tempo e attraverso lo spazio abitati dall'uomo.

Ma l'inizio vero e proprio della linguistica in senso moderno va fatto risalire a Ferdinand de Saussure (1857-1913; cfr. Nbb 12), che è anche il principale punto di riferimento dell'atteggiamento strutturalistico, e quindi anche dello strutturalismo antropologico di Lévi-Strauss.

Prima di de Saussure, nel XIX secolo, lo studio del linguaggio è prevalentemente di tipo storico-evolutivo: analisi del modo in cui le singole forme di linguaggio si trasformano e si sviluppano. Viene condotta anche un'analisi comparativa di lingue diverse, ma soprattutto con l'intento di mostrare le leggi delle loro trasformazioni storiche. Fondamentale, in questo senso, la scoperta del sanscrito, la lingua classica dell'India, di cui si scopre l'affinità con le lingue europee, e si ipotizza l'esistenza di una comune origine linguistica delle lingue indoeuropee. Per i neogrammatici le trasformazioni linguistiche-fonetiche sono regolate da leggi universali e necessarie.

Nel *Corso di linguistica generale* di de Saussure (pubblicato postumo nel 1916), il fenomeno linguistico è invece studiato non nella sua "diacronia" ("successione temporale"), ma nella sua "sincronia" ("contemporaneità"), vengono cioè in primo piano non le leggi di sviluppo dei fenomeni linguistici, ma la *struttura* o l'equilibrio secondo cui tali fenomeni si organizzano e si rapportano in un determinato momento della loro evoluzione: lo "stato di lingua", il sistema statico, organizzato secondo regole, sulla cui base soltanto è possibile la comparazione di uno stato di lingua con quello precedente e con quello successivo.

Lo "stato di lingua" è un'astrazione rispetto al modo concreto in cui una lingua storica si realizza, ma è l'astrazione che rende possibile la riflessione scientifica sulla lingua. Appunto per questo si deve distinguere, per de Saussure, tra *langue* (la struttura e il sistema che regola una certa lingua storica, l'essenza sociale e intersoggettiva di tale lingua) e parole (il modo in cui la *langue* è parlata in concreto, in modo differenziato e in certo senso accidentale dai singoli individui). La linguistica è scienza, in quanto è analisi della *langue*.

Proprio perché la *langue* è sistema e struttura, i suoi elementi non sono separati e autonomi, cioè il loro valore è dato dalla relazione che

essi hanno con gli altri elementi della struttura, così come il valore dei pezzi degli scacchi non è dato dalla materia con cui sono fatti, ma dalla loro relazione con gli altri pezzi che ad un certo punto si trovano sulla scacchiera.

L'elemento fondamentale del fenomeno linguistico è il *segno*, che è costituito dal "significante" (il simbolo acustico) e dal "significato" (il concetto a cui si riferisce il significante); e non solo il significato, ma anche il significante è un elemento non materiale, perché anche il valore del significante non è dato dalla sua costituzione materiale, ma dalla funzione che esso possiede nella struttura linguistica in relazione agli altri significanti.

Riprendendo la tesi sostenuta da Ermogene nel *Cratilo* di Platone, de Saussure nega che tra il significante e il significato vi sia una relazione necessaria o "naturale": la relazione è prodotta «dalla libera scelta del soggetto parlante» (e in questo senso è arbitraria e innaturale). Tuttavia la scelta non è una iniziativa individuale, ma è l'atto storico e sociale che produce la struttura della lingua.

D'altra parte, questo atto di libera scelta tiene unito ciò (significante e significato) che isolato svanirebbe nell'indeterminatezza. In questo senso, pensiero e linguaggio sono qualcosa di inscindibile; ed è su questo fondamento che prende inizio quel tipo di critica dell'*epistémè*, largamente diffuso nella filosofia contemporanea (si pensi alla filosofia "ermeneutica" di Hans Georg Gadamer, n. 1900; cfr. Nbb 13), che in base al rilevamento del carattere storicamente variante del linguaggio, e in base al carattere arbitrario del rapporto tra significante e significato, conclude affermando il carattere relativo, storico, non assoluto, non definitivo del pensiero umano.

Lo strutturalismo di de Saussure, in cui è rilevabile la presenza del pensiero sociologico di Durkheim e di Lévy-Bruhl, rimane alla base di tutta la linguistica del nostro secolo (da Roman Jakobson, a Louis Hjelmslev, 1899-1965, a Noam Chomsky, n. 1928) e delle forme assunte dallo strutturalismo nei vari campi della cultura: dalla semeiotica o scienza generale dei segni (Charles Morris), alla letteratura (Cesare Segre, Maria Corti), dall'antropologia (Lévi-Strauss) e dalla psicoanalisi (Lacan) alla psicologia (Jean Piaget, 1896-1980), alla filosofia (Luis Althusser, n. 1918, Jacques Derrida, n. 1930, Michel Foucault, 1926-1984. In Foucault l'accentuazione dell'aspetto sincronico rispetto a quello diacronico conduce alla negazione di un significato unitario della storia e all'affermazione che lo sviluppo storico procede attraverso "rotture epistemologiche" – cioè relative al concetto che si possiede del sapere).

Note bio-bibliografiche

1. David Ricardo (nato a Londra nel 1772) fu, prima di dedicarsi alla riflessione teorica sulle problematiche economiche, agente di cambio, banchiere, operatore di borsa; abile uomo d'affari, era già riuscito, poco meno che trentenne, ad accumulare un cospicuo capitale che gli consentì di acquistare la tenuta di Gatcomb Park, nel Gloucestershire, nella quale trascorse il resto della sua vita dedicandosi ai propri studi, e nella quale si spense nel 1823. Tra i suoi scritti: *Principi di economia politica e dell'imposta* (1817), *Sul valore assoluto e il valore di scambio* (incompiuto, fu pubblicato postumo negli anni Cinquanta del nostro secolo).

Principali traduzioni italiane: *Opere*, Utet, Torino 1986-1987, 2 voll. (il primo volume comprende i *Principi di economia politica e dell'imposta*, il secondo *Note a Malthus e Saggi e note*). Su Ricardo: C. Napoleoni, *Valore*, Isedi, Milano 1976, pp. 31-45; Id., *Smith, Ricardo, Marx*, Boringhieri, Torino 1977; De Vecchi, *Valore e profitto nell'economia classica*, Feltrinelli, Milano 1976, pp. 96-106.

2. Tra gli scritti dell'economista e storico svizzero **Jean-Charles Sismondi** ricordiamo: *Della ricchezza commerciale* (1803), la monumentale *Storia delle repubbliche italiane del Medioevo* (1809-1818, 20 voll.), i *Nuovi principi di economia politica* (1819), gli *Studi sull'economia politica* (1838).

3. L'inglese **W.S. Jevons** fu docente di logica, filosofia teoretica e morale ed economia politica nelle Università di Manchester e di Londra. La sua opera principale è *La teoria dell'economia politica* (1871). Ricordiamo anche *Lo stato in relazione al lavoro* (1882), le *Ricerche sulla moneta e sulla finanza* (una raccolta di scritti pubblicata postuma nel 1884) e i *Principi di Economia*, rimasti incompiuti e pubblicati postumi nel 1905.

Principali traduzioni italiane: *Teoria dell'economia politica ed altri scritti economici*, Utet, Torino 1947.

Leon Walras insegnò economia politica a Losanna dal 1870 al 1892 (anno in cui si ritirò lasciando la sua cattedra a Vilfredo Pareto). Tra i suoi scritti: *Economia politica e la giustizia* (1860), *Ricerche sull'ideale sociale* (1868), *Elementi di economia politica pura* (1874-1877, 2 voll.; nuove edizioni di questo, che resta lo scritto fondamentale di Walras, si ebbero nel 1889, nel 1896, nel 1900), *Teoria della moneta* (1886), *Studi di economia sociale* (1896), *Studi di economia politica applicata* (1898).

Principali traduzioni italiane: *Elementi di economia politica pura*, Utet, Torino 1974.

Karl Menger studiò giurisprudenza a Vienna, Praga e Cracovia. Dal 1879 fu professore di economia politica all'Università di Vienna. Tra i suoi scritti: *Principi di economia politica* (1871) – che è il suo scritto fondamentale –, *Ricerche sul metodo delle scienze sociali, con particolare riguardo all'economia politica* (1883). Principali traduzioni italiane: *Principi di economia politica*, Utet, Torino 1976.

Eugen Böhm-Bawerk è autore, tra l'altro, di una *Storia e critica delle teorie dell'interesse* (1884) e di una *Teoria positiva del capitale* (1888). Principali traduzioni italiane: *Teoria positiva del capitale*, Utet, Torino 1957.

L'inglese **Alfred Marshall** insegnò dapprima scienza morale, poi economia politica nelle Università di Cambridge, Bristol e Oxford. Tra i suoi scritti: *Economia della produzione* (1879), *Principi di economia* (1890), *Industria e commercio* (1919), *Moneta, credito e commercio* (1923).

Principali traduzioni italiane: *Economia della produzione*, Isedi, Milano 1975; *Principi di economia*, Utet, Torino 1972 (rist., ivi, 1987); *Industria e commercio*, Utet, Torino 1934.

K. Wicksell fu docente di economia dal 1904 al 1916. Tra i suoi scritti: *Valore, capitale, rendita* (1893), *Indagini di teoria finanziaria* (1895), *Interesse monetario e prezzi dei beni* (1898), *Lezioni di economia politica* (1901-1906).

Principali traduzioni italiane: *Lezioni di economia politica*, Utet, Torino 1950; *Interesse monetario e prezzi dei beni*, Utet, Torino 1977. Su Wicksell: G. Chiodi, *La teoria monetaria di Wicksell*, La Nuova Italia, Firenze 1983.

Laureatosi in matematica e fisica, e in ingegneria a Torino, **Vilfredo Pareto** nel 1894 sostituì, come si è poc'anzi accennato, Walras sulla cattedra di economia politica dell'Università di Losanna. Tra i suoi scritti: il *Corso di economia politica* (1896-1897), il *Manuale di economia politica* (Società Editrice Libreria, Milano 1906), *I sistemi socialisti* (1902-1903, 2 voll.), il *Trattato di sociologia generale* (Barbera, Firenze 1916).

Principali traduzioni ed edizioni italiane: *Corso di economia politica*, Einaudi, Torino 1942; Utet, Torino 1988; *I sistemi socialisti*, Utet, Torino 1934; *Trattato di sociologia generale*, Edizioni di Comunità, Milano 1964; Utet, Torino 1989; *Scritti sociologici minori*, Utet, Torino 19802.

Su Pareto: N. Bobbio, *Pareto e il sistema sociale*, Sansoni, Firenze 1973; G. Busino, *Guida a Pareto*, Rizzoli, Milano 1975; J. Freund, *Pareto*, tr. it., Laterza, Roma-Bari 1976.

4. John Maynard Keynes è stato uno dei più importanti economisti del Novecento. Compì gli studi universitari al King's College di Cambridge, dove fu anche, dal 1908, docente di economia. Durante la prima e la seconda guerra mondiale lavorò al Ministero del Tesoro e, alla fine del primo conflitto, guidò la delegazione finanziaria inglese alla conferenza di pace di Parigi, mentre nel 1944 ebbe un ruolo di spicco nei lavori che condussero alla creazione del fondo monetario internazionale. Tra i suoi scritti: *Moneta e finanza in India* (1913), *Le conseguenze economiche della pace* (1919) – uno scritto che, tradotto in diverse lingue, consentì a Keynes di raggiungere una notorietà internazionale –, *Un trattato sulla probabilità* (1921), *Piccolo trattato sulla riforma monetaria* (1923), *La fine del laissez-faire* (1926), *Trattato sulla moneta* (1930, 2 voll.), *Teoria generale dell'occupazione, dell'interesse e della moneta* (1936).

Principali traduzioni italiane: *Le conseguenze economiche della pace*, Rosenberg & Sellier, Torino 1984; *La riforma monetaria*, Feltrinelli, Milano 1975; *Esortazioni e profezie*, Mondadori, Milano 1968; *La fine del lasciar fare*, Utet, Torino 1936; *Trattato sulla moneta*, Treves, Milano 1932-1934; *Teoria generale dell'occupazione, dell'interesse e della moneta e altri scritti*, Utet, Torino 1986. Cfr. anche *l'Antologia di scritti economico-politici*, a cura di G. Costa, Il Mulino, Bologna 1978.

Su Keynes: R.F. Harrod, *La vita di J.M. Keynes* [1961], tr. it., Einaudi, Torino 1965; F. Vicarelli, *Keynes. L'instabilità del capitalismo*, Etas, Milano 1977; R. Skidelsky, *John Maynard Keynes. I. Speranze tradite 1883-1920*, tr. it., Bollati Boringhieri, Torino 1989.

5. Per un primo inquadramento complessivo della **psicologia** moderna e contemporanea cfr. i seguenti studi generali: AA.VV., *Introduzione alla psicologia*, Boria, Roma 1982; E. Funari (a cura di), *La psicologia. Scuole e indirizzi*, Teti, Milano 1978; D. Katz, *La psicologia della forma*, tr. it., Boringhieri, Torino 1981; W. Koehler, *Evoluzione e compiti della psicologia della forma*, tr. it., Armando, Roma 1971; P. Legrenzi (a cura di), *Storia della psicologia*, Il Mulino, Bologna 1980; A. Massucco-Costa, *Storia della psicologia*, Paravia, Torino 1962; F. Meotti, *La psicologia scientifica contemporanea*, in L. Geymonat, *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, Garzanti, Milano 1970-1972, vol. VI, pp. 887-931; W.M. O'Neill, *Le origini della psicologia moderna*, tr. it., Il Mulino, Bologna 1975; R. Thompson, *Storia della psicologia*, tr. it., Boringhieri, Torino 1972; G. Zunini, *Psicologia. Scuole di psicologia moderna*, Morcelliana, Brescia 1983. Più specifici i seguenti: G. Bocchi-M. Ceruti, *Disordine e costruzione. Un'interpretazione epistemologica di Jean Piaget*, Feltrinelli, Milano 1981; N. Caramelli (a cura di), *La psicologia cognitivista*, Il Mulino, Bologna 1983; U. Curi, *Il problema dell'unità del sapere nel comportamentismo*, Cedam, Padova 1967; S. Moravia, *L'enigma della mente*, Laterza, Roma-Bari 19882.

6. Ludwig Binswanger si laureò in medicina nel 1906. Dopo la laurea frequentò le lezioni di Bleuler, divenne amico di Jung e conobbe Freud. Dal 1911 al 1956 diresse la clinica *Bellevue* di Kreuzlingen. Oltre che alla psicoanalisi e alla psichiatria, Binswanger si interessò anche alla fenomenologia husserliana e alle sue possibili applicazioni in ambito psichiatrico, e fu fortemente influenzato dal pensiero di Heidegger. Nel 1946 fu insignito della laurea honoris causa in filosofia (Università di Basilea) e in medicina (Università di Friburgo in Br.). Tra i suoi numerosi scritti: *Introduzione al problema della psicologia generale* (1922), *Sogno ed esistenza* (1930), *Forme fondamentali e conoscenza dell'esistenza umana* (1942), *Tre forme di esistenza mancata* (1956), *Schizofrenia* (1957), *Melanconia e mania* (1960).

Principali traduzioni italiane: *Tre forme di esistenza mancata*, Il Saggiatore, Milano 1964; poi Garzanti, Milano 1978; *Ricordi di Sigmund Freud*, Astrolabio, Roma 1971; *Melanconia e mania*, Boringhieri, Torino 1971; *Il caso Ellen West e altri saggi*, Bompiani, Milano 1973; *Essere nel mondo*, Astrolabio, Roma 1973; *Per un antropologia fenomenologica. Saggi e conferenze psichiatriche*, a cura di F. Giacanelli, con una Prefazione di U. Galimberti, Feltrinelli, Milano 19892.

Su Binswanger: U. Galimberti, *Psichiatria e fenomenologia*, Feltrinelli, Milano 1979 (in particolare le pp. 202-213); M. Rossi Monti, *Psichiatria e fenomenologia*, Loescher, Torino 1978; G.P. Lombardo-F. Fiorelli, *Binswanger e Freud. Malattia mentale e teoria della personalità*, Boringhieri, Torino 1984; A. Costa, *Binswanger. Il mondo come progetto*, Studium, Roma 1987.

7. Sigmund Freud nacque nel 1856 da una famiglia ebraica. Studiò medicina a Vienna e a Parigi. Nel 1886 aprì uno studio privato per la cura delle malattie nervose e, nello stesso periodo, iniziò una collaborazione con Josef Breuer dalle teorie del quale si distaccò dopo non molto tempo: «La prima divergenza tra Breuer e me», scriverà Freud nel 1914, «si presentò

riguardo al profondo meccanismo psichico dell'Isteria. Egli preferiva una teoria ancora, per così dire, fisiologica [...]. Io mi ero posto in una prospettiva meno scientifica, intuendo da per tutto tendenze e disposizioni affini a quelle della vita quotidiana e vedendo la stessa scissione psichica come esito di un processo che denominai allora "difesa", in seguito "rimozione"» (S. Freud, *Storia e sviluppo della psicoanalisi*, tr. it., Newton Compton, Roma 1971, p. 99). Nel 1895 pubblicò, in collaborazione con Breuer, gli *Studi sull'isteria* e, nel 1897, iniziò una lunga operazione di autoanalisi, primo frutto della quale fu una delle sue opere maggiormente significative: *L'interpretazione dei sogni* (1900), nella quale è sviluppata una tecnica interpretativa che divenne per Freud «un conforto e un punto di riferimento in quei primi difficili anni dell'analisi» (op. cit., p. 110). Nel 1901 uscì *Psicopatologia della vita quotidiana*, nel 1905 *Tre saggi sulla teoria sessuale, e Il motto di spirito e la sua relazione con l'inconscio*. Nel 1907 conobbe Jung (cfr. n. 8) e Binswanger (cfr. n. 6). Proprio su proposta di Jung «fu organizzato nella primavera del 1908 un primo convegno a Salisburgo, che raccolse gli amici della psicoanalisi» (op. cit., p. 117); un secondo congresso fu tenuto a Norimberga nel 1910 e, in quest'occasione, venne fondata l'Associazione psicoanalitica internazionale. Agli anni 1915-1917 risalgono le lezioni, completate e pubblicate più tardi (1932) con il titolo di *Introduzione alla psicoanalisi*. Nel 1920 Freud divenne professore ordinario e pubblicò *Al di là del principio di piacere*, nel 1923 uscì *L'io e l'Es*; al 1927 risale *L'avvenire di un'illusione*, al 1929 *Il disagio della civiltà*, al 1937 *Analisi terminabile e interminabile*. Nel 1938, dopo l'occupazione nazista Freud fu costretto a fuggire a Londra, dove morì il 23 settembre dell'anno seguente.

Le *Opere di Sigmund Freud* sono state tradotte in italiano dall'editore Boringhieri (Torino 1967-1979, 12 voll.; rist., ivi, 1989). Le *Opere 1886/1921* sono state tradotte anche dall'editrice Newton Compton (Roma 1976 sgg., 22 voll.)

Su Freud e la psicoanalisi: E. Jones, *Vita e opere di Sigmund Freud*, tr. it., Il Saggiatore, Milano 1962, 3 voll.; P. Ricoeur, *Della interpretazione. Saggio su Freud*, tr. it., Il Saggiatore, Milano 1967; D. Stafford-Clark, *Che cosa ha veramente detto Freud*, tr. it., Ubaldini, Roma 1967; E. Fromm, *Marx e Freud*, tr. it., Il Saggiatore, Milano 1968; poi Garzanti, Milano 1974; Id., *La crisi della psicoanalisi*, tr. it., Mondadori, Milano 1971; Id., *Grandezza e limiti del pensiero di Freud*, tr. it., Mondadori, Milano 1979; U. Galimberti, *Psichiatria e fenomenologia*, Feltrinelli, Milano 1979 (in particolare pp. 141-156); Id., *Il corpo. Antropologia, psicoanalisi, fenomenologia*, Feltrinelli, Milano 1983 (in particolare pp. 138-184); Id., "Psicoanalisi e cultura", in S. Freud, *Psicoanalisi della cultura*, Mondadori, Milano 1989, pp. 7-31; L. Ancona, *La psicoanalisi*, La Scuola, Brescia 1980; A. Grunbaum, *I fondamenti della psicoanalisi* [1984], tr. it., il Saggiatore, Milano 1988; Id., *Psicoanalisi. Obiezioni e risposte*, tr. it., Armando, Roma 1988. Cfr. anche il volume, curato da S. Moravia, *Sigmund Freud. Filosofia e psicoanalisi*, La Nuova Italia, Firenze 1974; (con antologia di testi); e J. Laplanche-J.B. Pontalis, *Enciclopedia della psicoanalisi*, tr. it., Laterza, Bari 1968.

8. Cari Gustav Jung è stato, insieme a Freud, il maggiore teorico della psicoanalisi. Studiò medicina a Basilea e lavorò presso l'ospedale psichiatrico di Zurigo, prima di entrare in contatto con le teorie freudiane; ad esse inizialmente aderì (Jung fu, tra le altre cose, il primo presidente della Associazione psicoanalitica internazionale), per distaccarsene poi (nel 1913 si dimise dall'Associazione) elaborando una propria originale prospettiva, quella della *psicologia analitica*. A segnare la separazione dalle teorie freudiane fu anzitutto uno scritto del 1912: *Trasformazioni e simboli della libido*, al quale fecero seguito, tra gli altri: *Tipi psicologici* (1921), *Energetica dell'anima* (1928), *Psicologia e religione* (1940), *Psicologia e alchimia* (1944), *L'io e l'inconscio* (1945), *Risposta a Giobbe* (1952).

La traduzione italiana delle *Opere* di Jung è pubblicata presso l'editore Boringhieri di Torino (1970 sgg.).

Su Jung: J. Jacobi, *La psicologia di C.G. Jung*, Boringhieri, Torino 1973; AA.VV., *Jung e la cultura europea*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1974; A. Carotenuto, *Jung e la cultura italiana*, Ubaldini, Roma 1977; U. Galimberti, *La terra senza il male. Jung: dall'inconscio al simbolo*, Feltrinelli, Milano 1984.

9. Per un primo inquadramento generale sulla **sociologia**: F. Jonas, *Storia della sociologia* [1968], tr. it., Laterza, Roma-Bari 1975, 2 voll.; G. Duncan Mitchell, *Storia della sociologia moderna*, tr. it., Mondadori, Milano 1971; L. Cavalli, *Sociologie del nostro tempo*, Il Mulino, Bologna 1973; R. Aron, *Le tappe del pensiero sociologico*, tr. it., Mondadori, Milano 1974; F. Ferrarotti, *Il pensiero sociologico da A. Comte a M. Horkheimer*, Mondadori, Milano 1974; Id., *Introduzione alla sociologia*, Editori Riuniti, Roma 1981; A. Izzo, *Storia del pensiero sociologico*, Il Mulino, Bologna 1974-1977, 3 voll.; G. Hawthorn, *Storia della sociologia* [1976], tr. it., Il

Mulino, Bologna 1980; L. Gallino, *Dizionario di sociologia*, Utet, Torino 1978; H. Schoeck, *Storia della sociologia*, tr. it., Boria, Roma 1980; F. Crespi, *Le vie della sociologia*, Il Mulino, Bologna 1985.

10. Per un inquadramento generale sull'**antropologia**: R. Linton, *Lo studio dell'uomo* [1936], tr. it., Il Mulino, Bologna 1973; S. F. Nadel, *Lineamenti di antropologia sociale* [1949], tr. it., Laterza, Roma-Bari 1974; E.E. Evans-Pritchard, *Introduzione all'antropologia sociale* [1951], tr. it., Laterza, Roma-Bari 19753; M. Harris, *L'evoluzione del pensiero antropologico* [1968], tr. it., Il Mulino, Bologna 1971; AA.VV., *Antropologia culturale* [1971], tr. it., Sansoni, Firenze 1973; P. Mercier, *Storia dell'antropologia*, tr. it., Il Mulino, Bologna 1972; C. Tullio Altan, *Manuale di antropologia culturale*, Bompiani, Milano 1975; M. Freedman *L'antropologia culturale* [1976], tr. it., Laterza, Roma-Bari 1978; AA.VV., *Alle origini dell'antropologia*, Boringhieri, Torino 1980; U. Galimberti, "Antropologia culturale", in AA.VV., *Gli strumenti del sapere contemporaneo*, Utet, Torino 1985, vol. I, pp. 1-16.

11. L'antropologo **Claude Lévi-Strauss** si laureò in filosofia nel 1931. Docente di sociologia all'Università di San Paolo del Brasile (1934-1939), effettuò alcune spedizioni di ricerca etnologica in Mato Grosso e in Amazzonia, rimanendone fortemente colpito. Dopo un breve rientro in Francia, si recò a New York (1941-1947), dove ebbe modo di approfondire i propri studi antropologici. Rientrato in patria, fu docente di religioni comparate dei popoli senza scrittura e di antropologia sociale. Tra i suoi numerosi scritti: *Le strutture elementari della parentela* (1949), *Tristi Tropici* (1955), *Antropologia strutturale* (1958), *Il totemismo oggi* (1962), *Il pensiero selvaggio* (1962), *Mitologica* (1964-1971, 4 voll.: *Il crudo e il cotto*, 1964, *Dal miele alle ceneri*, 1966, *L'origine delle buone maniere a tavola*, 1968, *L'uomo nudo*, 1971), *Antropologia strutturale 2* (1973).

Principali traduzioni italiane: *Tristi Tropici*, Il Saggiatore, Milano 1960; *Il pensiero selvaggio*, Il Saggiatore, Milano 1964; *Il totemismo oggi*, Feltrinelli, Milano 1964; *Antropologia strutturale*, Il Saggiatore, Milano 1967; *Razza e storia e altri studi di antropologia*, Einaudi, Torino 1968; *Le strutture elementari della parentela*, Feltrinelli, Milano 1969; *Mitologica*, Il Saggiatore, Milano 1966-1974, 4 voll.; *Antropologia strutturale 2*, Il Saggiatore, Milano 1978.

Su Lévi-Strauss e lo strutturalismo: F. Remotti, *Lévi-Strauss. Storia e struttura*, Einaudi, Torino 1971; S. Moravia, *La ragione nascosta. Scienza e filosofia nel pensiero di C. Lévi-Strauss*, Sansoni, Firenze 1972; Id., *Lévi-Strauss e l'antropologia strutturale*, Sansoni, Firenze 1973; Id., *Lo strutturalismo francese*, Sansoni, Firenze 1975; G. Preti, *Umanesimo e strutturalismo*, Liviana, Padova 1973; AA.VV., *Che cos'è lo strutturalismo?*, Isedi, Milano 1976; S. Nannini, *Il pensiero simbolico. Saggio su Lévi-Strauss*, Il Mulino, Bologna 1981.

12. **Ferdinand de Saussure** studiò a Lipsia e a Berlino, e insegnò nelle Università di Parigi e Ginevra.

Tra i suoi scritti: *Saggio sul sistema primitivo delle vocali nelle lingue indoeuropee* (1879), *Corso di linguistica generale* (1913; cfr. la tr. it., Laterza, Bari 1967), *Raccolta di pubblicazioni scientifiche* (1922). Su de Saussure: G. Mounin, De Saussure, tr. it., Accademia, Milano 1971.

Più in generale, sulla linguistica contemporanea: G.C. Lepschy, *La linguistica strutturale*, tr. it., Einaudi, Torino 1966; AA.VV., *Nuovi orizzonti della linguistica* [1970], tr. it., Einaudi, Torino 1973; R.H. Robbins, *Storia della linguistica*, tr. it., Il Mulino, Bologna 1971; U. Eco, *Segno*, Isedi, Milano 1973; poi, Mondadori, Milano 1981; O. Calabrese-E. Mucci, *Guida alla semiotica*, Sansoni, Firenze 1975; L. Heilmann-E. Rigotti, *La linguistica. Aspetti e problemi*, Il Mulino, Bologna 1975; Id., *La linguistica contemporanea*, in *Questioni di storiografia filosofica*, cit., vol. V, pp. 675-763; N. Chomsky, "Linguaggio", in *Enciclopedia*, Einaudi, Torino 1979, vol. VIII, pp. 352-399; G.P. Caprettini, *Aspetti della semiotica*, Einaudi, Torino 1980.

13. Il filosofo tedesco **Hans-Georg Gadamer** è uno dei maggiori esponenti dell'ermeneutica contemporanea. Allievo di Paul Natorp e di Martin Heidegger, Gadamer si è imposto all'attenzione internazionale con *Verità e metodo. Lineamenti di un'ermeneutica filosofica* (1960). Tra gli altri suoi scritti: *Il problema della coscienza storica* (1963), *Ermeneutica e metodica universale* (1967), *La dialettica di Hegel* (1971), *Maestri e compagni nel cammino del pensiero* (1977).

Principali traduzioni italiane: *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 1983; *Il problema della coscienza storica*, Guida, Napoli 19742; *Ermeneutica e metodica universale*, Marietti, Torino 1973; *La dialettica di Hegel*, Marietti, Torino 1973; *Maestri e compagni nel cammino del pensiero*, Queriniana, Brescia 1980; *La ragione nell'età della scienza*, Il Melangolo, Genova 1982; *Simbolo, ermeneutica e comunicazione*, Zanichelli, Bologna 1984. L'editrice Marietti sta pubblicando la traduzione italiana delle *Opere di Hans Georg Gadamer* (Genova 1983 sgg.).

Su Gadamer: G. Ripanti, *Gadamer*, Cittadella Editrice, Assisi 1978. Un quadro completo e documentato dell'evoluzione storica dell'ermeneutica dall'antichità ai giorni nostri (e della bibliografia relativa) si trova nel volume di M. Ferraris, *Storia dell'ermeneutica*, Bompiani, Milano 1988. Cfr. anche J.M. Robinson-E. Fuchs, *La nuova ermeneutica*, tr. it., Paideia, Brescia 1967; F. Bianco, *Storicismo ed ermeneutica*, Bulzoni, Roma 1974; P. Szondi, *Introduzione all'ermeneutica letteraria* [1975], tr. it., Pratiche, Parma 1979; I. Mancini, "Ermeneutica", in *Nuovo dizionario di Teologia*, a cura di G. Barbaglio e S. Dianich, Edizioni Paoline, Roma 1976, pp. 370-382; J. Bleicher, *L'ermeneutica contemporanea* [1980], tr. it., Il Mulino, Bologna 1986; G. Vattimo, *Al di là del soggetto. Nietzsche, Heidegger e l'ermeneutica*, Feltrinelli, Milano 1981 (in particolare le pp. 69-84); Id., *La fine della modernità. Nichilismo ed ermeneutica nella cultura post-moderna*, Garzanti, Milano 1985; Id., *Etica ed ermeneutica*, Marietti, Genova 1989; L. Geldsetzer, *Che cos'è l'ermeneutica?*, tr. it., in "Rivista di filosofia neoscolastica", LXXV, ottobre-dicembre 1983, pp. 594-621; M. Ruggenini-G. Pattaro, "Ermeneutica in AA.VV., *Gli strumenti del sapere contemporaneo*, Utet, Torino 1985, vol. II, pp. 264-270; M. Ravera (a cura di), *Il pensiero ermeneutico*, Marietti, Genova 1986; AA.VV., *La filosofia oggi, tra ermeneutica e dialettica*, a cura di E. Berti, Studium, Roma 1987; A. Plebe-P. Emanuele, *Contro l'ermeneutica*, Laterza, Roma-Bari 1990; M.L. Martini (a cura di), "Verità e metodo" di Gadamer e il dibattito ermeneutico contemporaneo, Paravia, Torino 1991.

Il presente e il futuro della filosofia

1. Riepilogo

a) *Dall'unificazione epistemica all'unificazione scientifica del mondo.* – Il processo di separazione della scienza moderna dalla filosofia, avviatosi nel XVII secolo, oggi investe ormai tutti i settori tradizionalmente riservati al pensiero filosofico. I metodi delle scienze della natura e di quelle matematiche vengono applicati anche ai vari aspetti della realtà umana. Si può dire che sociologia, psicologia e logica si siano costituite come scienze autonome già nel secolo scorso. Questa tendenza è andata sempre più rafforzandosi ed estendendosi, e oggi si presentano come discipline scientifiche non solo la riflessione sulla politica (politologia), sul diritto positivo, sul linguaggio (linguistica) e sulle varie forme della cultura e della civiltà umane (antropologia, etnologia), ma anche l'etica, l'estetica, la teoria della conoscenza, la teologia.

È inevitabile, d'altra parte, che in questo processo di riformulazione dei problemi filosofici in termini scientifici l'intera tematica del pensiero filosofico venga rimessa in circolazione, che spesso divengano incerti i confini tra filosofia e scienza e che anzi venga esplicitamente e sempre più frequentemente perseguito un tipo di ricerca interdisciplinare. Ma la scienza è indagine specializzata, rivolta cioè a dimensioni particolari della realtà, ed è in questo frazionamento e in questa specializzazione del sapere che continua a essere attivo il rifiuto di ogni *epistème* e di ogni "sistema" che voglia porsi come verità definitiva. L'*epistème* è sempre "sistema", cioè intende sempre unificare e illuminare la totalità dell'essere e innanzitutto quella dimensione visibile dell'essere, che è il divenire. La distruzione dell'*epistème*, in nome della libertà del divenire, lascia quindi sul terreno, isolati gli uni dagli altri, i frammenti del sistema, che nel loro esser così isolati diventano oggetto dell'analisi scientifica.

Ciò non esclude che l'atteggiamento scientifico voglia mettere in relazione le diverse analisi di frammenti della realtà – a questa volontà di relazione appartiene anche ogni forma di ricerca "interdisciplinare" –: la scienza intende certamente ampliare i diversi settori in cui essa si realizza (e proprio all'interno della cultura di tipo neopositivistico-pragmatistico è stata organizzata la pubblicazione, dal 1938 in avanti, della *Enciclopedia internazionale della scienza unificata*), ma tale unificazione unisce dimensioni che essa concepisce come

originariamente separate e quindi destinate a rimanere tali e a rendere dunque accidentale, precaria, provvisoria, contingente ogni loro unificazione. Un esito, questo, che era stato esplicitamente indicato da Hegel a proposito del tipo di relazioni che l'“intelletto” riesce a instaurare.

In questa prospettiva va inteso il concetto di “struttura”, che, si è visto nel capitolo precedente, sta alla base del vasto programma di indagini che vanno dalla linguistica alla sociologia e all'antropologia e che vengono designate col termine “strutturalismo”. Già de Saussure (cfr. cap. XXIII, § 7) aveva impostato la riflessione sul linguaggio chiedendosi non come un certo fatto linguistico si sia formato nel tempo, ma quale sia la *funzione* da esso svolta all'interno della lingua in cui si trova – tenendo presente che ogni lingua è un sistema, una *struttura* in cui ogni elemento linguistico è quello che è, soltanto in rapporto al sistema, e che la variazione di un solo elemento implica la mutazione di tutto il sistema.

Questo rapporto tra elemento e sistema, ossia tra parte e tutto, è di derivazione hegeliana – e lo è anche, in sostanza, il principio della “psicologia della forma” (*Gestaltpsychologie*, o “gestaltismo”), per il quale la percezione delle parti è determinata e condizionata dalla percezione dell'intero (il che vuol dire che l'intero è qualcosa di irriducibile alla semplice somma delle parti). Ma il carattere *scientifico* di questo atteggiamento della linguistica e della psicologia porta lontano da Hegel, perché in esse il rapporto tra le parti (e quindi il modo in cui le parti si rapportano al tutto e il tutto si esprime nelle parti) non è un rapporto necessario, cioè epistemico, ma è un'ipotesi costruita a partire da regolarità empiricamente osservabili e verificabili o falsificabili in base all'esperienza.

Appunto questo accade quando in campo antropologico, lo strutturalismo di Claude Lévi-Strauss (cfr. cap. XXIII, § 6, e) spiega il comportamento di certe popolazioni primitive, e in campo sociologico il funzionalismo strutturalista di Talcot Parsons e di Robert King Merton (cfr. cap. XXIII, § 5, d) spiega il modo in cui funzionano le moderne società industriali. Che una certa società abbia una certa struttura è un'*ipotesi* che serve a interpretare i singoli fatti sociali e che agisce come agiscono le ipotesi all'interno dei sistemi ipotetico-deduttivi costruiti dalle scienze della natura: agisce cioè come un modello esplicativo da cui si deducono logicamente conseguenze che possono essere confermate o smentite sulla base dell'esperienza.

Certamente, lo strutturalismo intende contrapporsi a ogni forma di “atomismo logico” e di meccanicismo che afferma l'indipendenza e autonomia delle parti rispetto al tutto e intende il tutto come semplice somma delle parti. E si tratta indubbiamente di una differenza esistente nell'ambito della metodologia scientifica. Ma, appunto, si

tratta di una differenza che si presenta all'interno di un ambito *comune*, quello della scienza, dove ci si lascia alle spalle le verità incontrovertibili dell'*epistème* e ci si accosta al divenire della realtà attraverso le possibili (e a volte antitetiche) forme con cui può essere praticato il metodo sperimentale.

Non si deve infatti perdere di vista che se allo strutturalismo interessa prevalentemente il modo in cui, in una certa epoca storica, funziona una certa struttura (sociale, linguistica, ecc.) – interessa cioè la prospettiva “sincronica” – e si disinteressa relativamente della prospettiva “diacronica”, cioè dell'analisi del modo in cui tale struttura si è storicamente formata, questo è da intendere nello stesso senso in cui si dice che le scienze della natura si interessano dell'insieme (cioè della struttura, del sistema) di leggi che regolano attualmente la natura e trascurano il problema del processo che ha condotto alla formazione di tale insieme. E la scienza ormai non intende più la legislazione naturale, di cui essa si occupa, come un ordinamento unico, senza alternative ed eterno, ma come un apparato ipotetico aperto alle rettifiche imposte dall'esperienza del divenire.

Ciò non toglie che allo strutturalismo, alla filosofia di tipo analitico, che più o meno direttamente si ricollega all'empirismo logico, e alla scienza stessa sia stata rivolta, nell'ambito della cultura filosofico-epistemologica degli ultimi decenni, lo stesso tipo di critica che la filosofia contemporanea ha rivolto all'*epistème*: di impedire la libertà e spontaneità del divenire. Questa è, ad esempio, la critica che larghi strati del marxismo occidentale del Novecento hanno rivolto alle varie forme di neoempirismo, neopositivismo e strutturalismo, giudicate come filosofie che stanno “oggettivamente” a sostegno dell'ordinamento sociale borghese. E questa, si è visto, è la critica che Heidegger rivolge alla civiltà della scienza e della tecnica. Ma questa è anche la critica di fondo che il marxismo contemporaneo da un lato, e le filosofie analitiche (in senso ampio) dall'altro, si rivolgono reciprocamente.

b) *Marxismo, filosofia analitica, filosofia cristiana.* – Le filosofie dominanti nel XX secolo sono quelle che esprimono e si appoggiano a grandi istituzioni sociali. Il marxismo è stato la filosofia ufficiale di uno dei due più potenti stati della Terra, di tutti i paesi dell'Est, della Cina e in genere di tutti i paesi comunisti, ed ha rappresentato il principale punto di riferimento dei partiti comunisti che operano nei paesi occidentali. Si è visto (cap. XXI) che nei primi decenni del Novecento, nell'Unione Sovietica il marxismo ha mantenuto e anzi accentuato, con Lenin e Stalin, i tratti fondamentali dell'*epistème*. Dai quali si è invece progressivamente allontanato e liberato il marxismo dei paesi occidentali. Da una fortissima dipendenza dalla dialettica hegeliana e dall'affermazione del carattere deterministico dello

sviluppo sociale, il marxismo si apre al neokantismo, alla metodologia scientifica, alla fenomenologia, e in generale alla rivendicazione della libertà e della iniziativa dell'uomo nel processo storico. Ancora una volta, l'evoluzione del marxismo nel Novecento è determinata dalla volontà di spingere a fondo la liberazione del divenire umano da ogni apparato immutabile. Il rimedio al dolore del divenire consiste nello spingere a fondo il divenire, nella direzione della società senza classi.

Nei paesi, invece, dove il capitalismo si trova in una fase avanzata, la forma dominante di filosofia si ricollega più o meno direttamente all'empirismo logico, alla filosofia del linguaggio e alla filosofia della scienza, ossia ad atteggiamenti filosofici che o si dichiarano "neutrali", oppure giudicano non negativamente o positivamente la sintesi che si è prodotta tra scienza, industria e società capitalistica liberale e borghese. Gilbert Ryle (1900-1976), John Austin (1911-1960), Peter Strawson (1919), sviluppando l'atteggiamento dell'ultimo Wittgenstein, non assumono un atteggiamento "correttivo", ma semplicemente "descrittivo" nei confronti del linguaggio ordinario. Non confrontano cioè e non tentano di adeguare il linguaggio ordinario a quello "ideale" o "perfetto" costruito artificialmente (e che è lo specchio linguistico dell'*epistème*), ma portano alla luce la densità di significato che è presente nel nostro modo di parlare. Come per l'idealismo e l'esistenzialismo la dimensione autentica del divenire va cercata, rispettivamente, nel pensiero e nell'esistenza umana, così tale dimensione è, per queste forme di filosofia, il linguaggio effettivamente parlato dai popoli, e il rimedio alla minaccia costituita dal linguaggio sta nella chiarificazione di ciò che l'uomo e i popoli, parlando, intendono dire.

L'interpretazione del linguaggio, inteso come dimensione tipica della realtà umana, è l'atteggiamento che raccoglie intorno a sé non soltanto la filosofia analitica e l'"ontologia ermeneutica", sviluppata da Hans G. Gadamer sulla base del pensiero di Heidegger, ma anche la psicoanalisi, che è a sua volta un'analisi e una chiarificazione del linguaggio, sia pure con l'intento di rimuovere i traumi rasentali che affiorano nel linguaggio quotidiano e onirico. È indubbiamente enorme l'influsso esercitato dalla psicoanalisi nella cultura contemporanea; ma la psicoanalisi si muove pur sempre all'interno del metodo sperimentale della scienza moderna, anche se soprattutto in Sigmund Freud, essa si è esplicitamente presentata con i tratti caratteristici dell'*epistème*. Anche per la psicoanalisi, come per la filosofia dominante nel mondo occidentale, l'operare scientifico, cioè la ragione in quanto scienza, è il rimedio autentico contro il dolore e la minaccia del divenire della vita. E anche nello sviluppo della psicoanalisi, come in quello dello strutturalismo, la direzione è data dall'esigenza di trasformare i principi e le formulazioni categoriche,

epistemiche, in *metodi* di ricerca, cioè in strumenti di indagine continuamente rettificabili. Appunto come metodo e non come “dottrina” che “irrigidisce” il movimento della ricerca, Jean Piaget propone di intendere lo strutturalismo.

Un terzo tipo di filosofia, infine, si appoggia ed esprime una grande istituzione sociale: la filosofia che, con designazione molto generica, si può dire “cristiana”, in quanto intende mostrare come, nonostante lo sviluppo della civiltà e della cultura, il cristianesimo rimanga la soluzione autentica, il rimedio autentico al dolore della vita. Per la Chiesa cattolica la filosofia vera, la vera *epistème*, continua a essere la filosofia di Tommaso d’Aquino, al cui centro sta la dottrina dell’“armonia” di fede rivelata e ragione. Oggi il “neotomismo” o “neoscolastica” è una filosofia diffusa in tutto il mondo. Ma non è l’unica espressione della filosofia cristiana, che a sua volta va muovendosi verso una emancipazione sempre più netta dall’*epistème* greco-medioevale e fa sempre più leva sul Dio storico della rivelazione biblica che non sul Dio immutabile della metafisica. In questa prospettiva vanno intese non soltanto la “teologia dialettica” di Karl Barth e Rudolf Bultmann (cfr. cap. XXII, §§ 7-8), che in campo protestante sviluppano, rispettivamente, i temi di Kierkegaard e Heidegger, ma anche le varie forme di spiritualismo e personalismo cristiani – da Maurice Blondel (cfr. cap. XXII, § 5) a Louis Lavelle, da Gabriel Marcel e Nicola Berdiaev (1874-1948) a Emmanuel Mounier (1905-1950) – e le forme più recenti della stessa teologia cattolica, aperte all’influenza del marxismo, della fenomenologia e dell’esistenzialismo.

2. La dominazione del senso greco del divenire

Se queste tre, che qui sopra sono state indicate, sono le forme di filosofia socialmente dominanti nel XX secolo, la forma suprema di dominio sulla Terra è oggi costituita dalla civiltà della tecnica, il cui agire è sempre più guidato dalla razionalità scientifica. In questa situazione la scienza diventa il principio e il punto di riferimento di ogni forma di cultura e quindi anche della cultura filosofica. Le filosofie che oggi riconoscono il carattere centrale e fondamentale della scienza appartengono quindi all’anima del nostro tempo – e godono della forza di quest’anima – più di quanto non avvenga per il marxismo, per le filosofie di ispirazione cristiana e per ogni altra forma di filosofia. La civiltà della tecnica si estende all’intero pianeta e porta al tramonto le forme tradizionali della civiltà e della cultura occidentale. Stanno avviandosi al tramonto non solo il cristianesimo e ogni residuo di *epistème*, ma anche il marxismo e il capitalismo in quanto pretendono porsi come alternative all’organizzazione tecnologica della civiltà – e quindi in quanto si presentano ancora in qualche modo legati alla tradizione epistemica, nella loro pretesa di

accertare nella realtà storica strutture necessarie e imm modificabili.

Tuttavia, se la civiltà della tecnica è la forma più potente di dominio che sia mai apparsa sulla Terra, la filosofia contemporanea ha contribuito in modo decisivo a liberare gli ostacoli che frenano la volontà di dominio. Poiché la volontà di dominio – che è insieme volontà di salvezza – è l'anima e la forma suprema del divenire, tale volontà non può dispiegarsi completamente se esiste il limite invalicabile della verità definitiva proclamata dell'*epistème*. La distruzione dell'*epistème* e di ogni struttura eterna e imm modificabile della realtà è la condizione del dispiegamento totale della volontà di dominio.

Ma la civiltà della tecnica dipende in un senso ancora più radicale dal pensiero filosofico. L'intera civiltà occidentale e, al culmine di essa, la civiltà della tecnica, crescono all'interno dello spazio aperto per la prima volta e una volta per tutte dalla filosofia greca (cfr. *La filosofia I*, cap. I). Questo spazio, mai percepito prima dei Greci, è il senso greco del divenire (cfr. *La filosofia I*, cap. XIV, § 9), la convinzione cioè che le cose escono dal niente e vi ritornano, e che questo movimento delle cose del mondo è l'evidenza fondamentale, originaria e indubitabile. Solo se le cose sono pensate come un uscire e un ritornare nel niente è possibile quel radicale progetto di dominio della Terra in cui consiste la civiltà occidentale.

Il senso greco del divenire è evocato per la prima volta all'interno della forma originaria di *epistème*, quella greca. Ma è proprio il senso greco del divenire a esigere che ogni forma di *epistème* sia portata al tramonto. Proprio il senso greco del divenire esige che il rimedio alla minaccia e al terrore del divenire sia qualcosa di diverso dall'*epistème* e da ogni forma immutabile, e che in definitiva vada ricercato nel divenire stesso del mondo. Anche quando non ne è consapevole, la filosofia contemporanea è espressione radicale del senso del divenire.

All'interno del senso greco del divenire crescono dunque sia la Tradizione dell'Occidente, sia la Civiltà della tecnica; sia l'epistème sia la distruzione dell'epistème. La gigantesca vicenda in cui consiste la nostra civiltà e la cui configurazione attuale domina ormai su tutta la Terra è dunque resa possibile da ciò che i Greci hanno pensato intorno all'essere e al niente e al passaggio delle cose dall'essere al niente e dal niente all'essere. Non solo, ma la volontà di rimedio e di salvezza, che attraversa l'intera civiltà occidentale, è una conseguenza della persuasione che le cose oscillano, nel divenire, tra l'essere e il niente. In questa oscillazione il divenire si presenta come l'estrema minaccia e spinge quindi alla ricerca dell'estremo rimedio (e infine alla distruzione del rimedio epistemico). La volontà di rimedio e di salvezza appartiene all'essenza della volontà di potenza. Il Rimedio contro la minaccia del divenire consiste oggi nell'impadronirsi e

nell'identificarsi, mediante la scienza e la tecnica, alla sorgente del divenire.

A questo punto, rimane da discutere ciò che non è mai stato discusso e che sta alla base di tutto ciò che noi, abitanti dell'Occidente, siamo e sappiamo. Rimane da discutere ciò che è sempre stato ritenuto indiscutibile o di cui si sono discusse solo le forme apparenti: il senso greco del divenire. E soltanto in questo modo che il senso della nostra civiltà – la civiltà del Rimedio – può essere portato alla luce.

Sviluppiamo queste considerazioni con uno sguardo verso il passato e uno verso il futuro.

3. *Scienza, filosofia, storia dell'Occidente*

La scienza sembra l'ultima parola della nostra cultura. Ma è proprio così? Certo, è inevitabile che la cultura occidentale giunga al predominio della scienza e della tecnica. Ma tale predominio non può più essere messo in discussione? E quale è il futuro della filosofia? Richiamiamo intanto, ancora una volta, le ragioni della scienza. La scienza oggi intende essere la forma autentica del sapere umano e quindi la pietra di paragone a cui debbono commisurarsi tutte le altre forme di conoscenza – e innanzitutto la filosofia. Inoltre, la scienza si presenta, agli occhi dell'uomo contemporaneo, come la guida più affidabile nelle decisioni che egli deve prendere e come lo strumento più efficace per risolvere i problemi sempre più complessi della vita. La scienza ha ereditato il peso e la posizione centrale che la filosofia possedeva nella cultura europea del passato.

Propriamente, non esiste *la* scienza, ma *le* scienze, ossia una molteplicità tuttora crescente di atteggiamenti conoscitivi che chiamiamo “scientifici”, in ognuno dei quali la specializzazione sta raggiungendo un'intensità impensabile sino a pochi decenni or sono.

L'agire umano, a sua volta, diventa sempre più specialistico, quanto più esso è guidato dalla scienza. Si rivolge a settori sempre più ristretti della realtà e sempre più separati dal resto del mondo, appunto perché sono le varie forme del sapere scientifico a richiedere che il loro oggetto sia sempre più rigorosamente delimitato e separato dagli altri. L'azione è tanto più efficace quanto più è delimitata nello spazio e nel tempo e scientificamente controllabile.

La logica della scienza è ormai adottata dalle grandi forze mondiali, gigantesche strutture di amministrazione scientifico-tecnologica della Terra, il cui dominio è tanto più efficace quanto più esse considerano gli oggetti e gli eventi come campi isolati. Questo non vuol dire che la scienza nel suo insieme e le superpotenze non abbiano una visione globale dei problemi del Pianeta e quindi non pongano in relazione le parti del mondo: vuol dire che le parti poste in relazione sono originariamente concepite come isolate tra loro, sì che la visione

globale risulta, propriamente, dalla loro giustapposizione.

La nostra cultura è indubbiamente consapevole della progressiva specializzazione del conoscere e dell'agire, dove, in nome della scienza, la filosofia viene sempre più radicalmente emarginata. Ciò che invece la nostra cultura non riesce a scorgere è il carattere profondamente, essenzialmente *filosofico* dell'emarginazione della filosofia. Il tramonto della filosofia nella scienza è un'avventura *della* filosofia: non avviene lasciando alle proprie spalle la dimensione che la filosofia, sin dal suo inizio, ha portato alla luce: avviene *all'interno* di questa dimensione, cioè all'interno del senso che il pensiero greco attribuisce al divenire, ossia all'esser *cosa* delle cose del mondo. A partire dai Greci, una cosa è ciò che oscilla tra l'essere e il niente. Per questa sua relazione all'essere e al niente, la cosa è, per i Greci, "ente". L'ente è ciò che diviene. Per l'intera tradizione filosofica, infatti, l'ente immutabile, ingenerato, imperituro, eterno – l'Ente che non esce dal niente e non vi ritorna – è eterno non perché esso è un ente, ma perché è *un certo* ente, che possiede una struttura privilegiata, "divina" rispetto a tutte le cose del mondo che escono dal niente e vi ritornano.

Il senso greco dell'ente è lo spazio in cui cresce l'intera civiltà occidentale. L'estrema capacità di dominio, che compete alla nostra civiltà, è fondata sulla persuasione che le cose non sono indissolubilmente legate né all'essere né al niente, e che *quindi* è possibile agire su di esse *cioè* guidare e controllare la loro oscillazione tra l'essere e il niente. La potenza della nostra civiltà supera ogni altra potenza, perché guida un'oscillazione la cui ampiezza è infinita, cioè riesce a percorrere l'infinita distanza che separa *ciò che è dal niente*.

Il tramonto della filosofia nella scienza e nella tecnica ha un carattere essenzialmente filosofico, non solo perché la civiltà della scienza e della tecnica è il modo in cui oggi domina il senso greco dell'ente, ma anche perché è proprio tale senso a condurre alla specializzazione del conoscere e dell'agire. Infatti, se le parti del mondo escono dal niente e vi ritornano, esistono, ma sarebbero potute rimanere un niente, allora ognuna di esse si trova in una relazione *accidentale* con le altre. Ciò che esce dal niente non può avere alcun legame indissolubile con ciò che già esiste: sopraggiunge, non avendo stretto in precedenza alcun patto col già esistente, non avendo in vista alcunché, non avendo di per sé stesso alcuno scopo; essendo dunque qualcosa di semplicemente giustapposto e quindi di assolutamente isolato dal contesto in cui viene a trovarsi. L'agire è quindi completamente libero di assegnargli qualsiasi scopo, lo può manipolare senza limiti – come avviene nel progetto tecnologico del dominio di qualsiasi aspetto del mondo. Il senso greco dell'ente sta al fondamento della persuasione, dominante nella cultura

contemporanea, che il mondo sia un aggregato di parti isolate, la cui conoscenza è ottenuta da una specializzazione sempre più rigorosa del sapere. La scienza, proprio in quanto essa è sapere specialistico, si fonda sull'ontologia greca.

Il senso greco dell'*ente* non solo determina il tramonto della comprensione epistemico-metafisica del Senso definitivo della totalità dell'ente e il progressivo affermarsi della specializzazione scientifico-tecnologica, ma, prima ancora, nell'ambito stesso del sapere filosofico, determina il passaggio dalla forma metafisica alla forma antimetafisica di tale sapere, il rifiuto sempre più deciso, come si è visto, di ogni Senso definitivo e unitario della realtà, e, nell'ambito più ampio della civiltà occidentale determina la negazione di ogni dimensione, forma, struttura immutabile che pretenda esistere accanto, all'interno o al di sopra della realtà diveniente. Nella storia dell'Occidente, infatti, l'evocazione degli immutabili non rimane un fenomeno circoscritto all'ambito della filosofia e della cultura, ma si estende alle istituzioni sociali e all'organizzazione pratica dell'esistenza. E quindi la distruzione delle forme immutabili non determina soltanto l'abbandono della tradizione metafisica e il trionfo dell'antimetafisicismo filosofico e della specializzazione scientifico-tecnologica, ma anche il superamento del *modo di vivere* tradizionale della società europea.

4. *La scienza come rimedio*

La distruzione di ogni struttura immutabile è anche distruzione della prima grande forma di *rimedio* che l'uomo *occidentale* ha escogitato per difendersi dal pericolo e dall'angoscia (cfr. cap. I, «Riepilogo e introduzione»). Liberandosi dalla protezione dell'immutabile, l'uomo moderno si espone nuovamente al rischio del divenire. Ma se all'inizio della nostra civiltà la capacità dell'uomo di trasformare e dominare il mondo è ancora ridotta, con la scienza e la tecnica moderne l'uomo acquista un potere sulle cose, una capacità di controllare la loro oscillazione tra l'essere e il niente, che non fa rimpiangere il dominio epistemico-filosofico del divenire, che si esprime come assolutismo politico, oligarchia, teocrazia. La stessa radice teorica di tale dominio è accessibile soltanto a una élite e non sa farsi percepire dalle masse e dalle nuove classi sociali in ascesa. Si è diffuso ormai un senso di sicurezza che fa dimenticare l'antico terrore del divenire.

Nella civiltà della tecnica, l'organizzazione scientifico-tecnologica dell'esistenza è divenuta cioè la forma di rimedio, rispetto a cui ogni altra ha perso valore. Da sempre il rimedio è dominio: ci si può salvare dalla minaccia del divenire solo dominandolo e quindi, innanzitutto, prevedendo il divenire del mondo. Ma il rimedio e il dominio della scienza e della tecnica riescono ad essere una previsione degli eventi, che pur essendo estremamente efficace però non soffoca

e non rende inconcepibile il divenire – a differenza di quanto accade con la Previsione in cui l'*epistème* crede di scorgere il Senso definitivo e immutabile al quale devono adeguarsi tutti gli enti e tutte le vicende dell'universo.

La scienza rinuncia ad essere verità definitiva, epistemica, e si presenta come sapere ipotetico: sulla base di quanto va via via realizzandosi nell'esperienza, essa fonda previsioni largamente confermate, e tuttavia è disposta a modificare le proprie ipotesi quando risultano incompatibili col divenire dell'esperienza. L'*epistème* è una previsione che piega il divenire al senso immutabile da essa indicato; la scienza moderna è una previsione largamente confermata, che tuttavia modifica continuamente le proprie ipotesi quando diventano incompatibili con l'esperienza del divenire. La scienza è la forma più potente di dominio, perché è la forma più potente di previsione. Per salvarsi dalla minaccia del divenire, lo si deve pur sempre prevedere, ma la previsione scientifica non subordina a sé gli scopi dell'uomo, ma sembra porsi al loro servizio.

Inoltre la scienza, proprio perché rinuncia ad essere verità definitiva, non è previsione del senso unitario della totalità dell'ente, ma è previsione e dominio di eventi singoli, specifici. La cultura contemporanea ha ormai raggiunte, una piena consapevolezza del carattere ipotetico e delle straordinarie capacità di dominio della scienza. Continua invece a sfuggire che la scienza è la forma più potente di dominio, perché, anche se non se ne rende conto, è la forma di dominio più adeguata al senso greco del divenire, ossia è la forma in cui quel senso è radicalmente liberato da ciò che lo rende impossibile, cioè dalle strutture immutabili.

Da parte sua, anche quando si presenta come critica radicale della scienza e della civiltà della tecnica, la filosofia contemporanea (in cui il processo di distruzione degli immutabili diventa maggiormente consapevole del proprio significato) svolge innanzitutto la funzione di *proteggere* la dimensione del divenire, cioè lo spazio in cui la scienza sviluppa le proprie previsioni e la propria potenza: sia depurando tale spazio da ogni traccia del passato epistemico, sia riformulando il concetto di "divenire" in modo sempre più coerente al proprio significato originario. Appunto per questo il divenire ha cessato di essere oggettività esterna, e si è via via presentato come fenomeno, soggettività, esperienza, linguaggio, interpretazione. Filosofia e scienza sono oggi profondamente solidali, e la filosofia tende sempre più a presentarsi come una componente della coscienza che l'attività scientifica ha di sé stessa.

5. Il futuro della civiltà della tecnica

Il futuro della filosofia non può quindi essere pensato indipendentemente dal futuro della civiltà della tecnica. Scienza e

tecnica si accingono a risolvere tutti i problemi che sinora hanno angosciato l'esistenza dell'uomo. Sembra che l'apparato scientifico-tecnologico abbia ormai via libera per soddisfare i bisogni dell'intera umanità, sia quelli "materiali", sia quelli "spirituali". Si intravede cioè la strada percorrendo la quale scienza e tecnica possono realizzare sulla Terra, dopo una lunga storia di orrori, quel "paradiso" che il cristianesimo e altre forme di religione pongono nell'ai di là.

Tentiamo, per quanto ci è possibile, di gettare uno sguardo sul paradiso della scienza. Evitando, innanzitutto, di attribuirgli i limiti che ancora oggi caratterizzano il mondo della scienza e della tecnica.

Non vi sono motivi per escludere che esse possano non solo liberare l'uomo dai bisogni materiali e allontanare sempre più l'incubo della morte, ma abbiano anche la capacità di predisporre le condizioni che consentono all'uomo di raffinare la propria sensibilità per la tolleranza, la gentilezza, la bellezza, l'amore, la felicità, e per ciò che sta sempre al di là di ogni orizzonte raggiunto e intravisto. La trascendenza e la consapevolezza che ogni limite è provvisorio appartengono all'essenza dell'apparato scientifico-tecnologico, perché esso è volontà di accrescere indefinitamente la propria potenza, cioè di portarsi sempre oltre lo stato di volta in volta raggiunto. La disumanità, l'aridità e l'ottusità della tecnica sono un pericolo del presente, non del futuro paradiso scientifico, riguardano cioè una fase storica in cui certi gruppi umani possono sopravvivere e mantenere i loro privilegi a scapito di altri gruppi.

E non vi sono nemmeno motivi perché il paradiso della scienza debba essere ingenuamente privo di senso storico e ignorare la grande tradizione culturale da cui la scienza proviene. Anche questo limite riguarda la configurazione che la cultura scientifica presenta oggi. Ma già oggi è largamente presente la consapevolezza che la contrapposizione tra cultura umanistica e cultura scientifica non ha ragione di essere. Il paradiso della scienza può dunque soddisfare tutti i bisogni dell'uomo, anche quello di inventare indefinitamente nuovi bisogni e di oltrepassare tutti i modi in cui essi vengono soddisfatti. La felicità che esso consente sembra la liberazione più radicale dall'angoscia e dal dolore.

6. Dal paradiso della scienza al futuro della filosofia

Eppure, eppure proprio quando il paradiso della scienza potrà realizzarsi, si farà innanzi e diventerà incombente una privazione, tanto più angosciata quanto più essa tenderà a restare l'unica privazione nella vita dell'uomo.

Il paradiso della scienza è infatti fondato sulla logica della scienza, cioè su una logica *ipotetica*, che ha rinunciato a presentarsi come verità definitiva e incontrovertibile. Questo vuol dire che, per quanto elevata e crescente, la felicità del paradiso della scienza è ipotetica,

ossia può presentarsi da un momento all'altro come illusoria, ed è inevitabilmente accompagnata dalla consapevolezza di questa possibilità.

Ma un paradiso in cui è possibile chiedersi se esso non sia un'illusione è un inferno. Quanto più si è felici, tanto più il terrore di perdere la felicità rende infelici.

Nietzsche ha rilevato che, nella società moderna, le migliori condizioni di vita e la sicurezza raggiunta riducono o eliminano l'angoscia per l'imprevedibilità del divenire e danno il piacere dell'imprevisto e dell'avventura. E si può pensare che questo fenomeno raggiunga il culmine con le condizioni di vita rese possibili dal paradiso della scienza e della tecnica. Ma quando – come accade in questo paradiso – la sicurezza della vita è così sviluppata da rendere desiderabile l'imprevisto e l'avventura, è anche inevitabile che divenga sempre più lucida e pressante la consapevolezza che tale sicurezza, per quanto confermata dalle procedure scientifiche più raffinate, ha pur sempre un valore ipotetico che può essere improvvisamente smentito. Si ama l'avventura e l'imprevisto se si è sostanzialmente sicuri; ma non li si ama più quando la felicità è così alta da crescere sempre e tuttavia ci si rende conto che la sicurezza del suo possesso rimane nonostante tutto un'ipotesi e che quindi il paradiso può essere improvvisamente perduto.

Il paradiso della scienza è inevitabilmente privo di verità, perché la nostra cultura ha abbandonato da tempo la pretesa di conoscere la verità. E *l'ha dovuta* abbandonare, perché la verità, come evocazione degli immutabili, è stata “un rimedio peggiore del male”. Tuttavia, una volta che l'uomo ha attraversato l'epoca che lo separa dal paradiso della scienza – l'epoca in cui ha ancora senso il piacere dell'avventura e dell'imprevisto, perché tale piacere può riuscire superiore al dolore del naufragio –, l'imprevedibilità del divenire torna a farsi angosciata e anzi spinge al punto più alto dell'angoscia, perché ora ciò che il divenire può tenere in serbo è il naufragio del paradiso. Anche il rimedio della scienza fallisce.

È a questo punto che la filosofia potrà avere un futuro.

Fino a questo punto, la filosofia, come evento sociale, è destinata a non mutare, ossia ad allargare e a rafforzare il suo carattere presente, il suo compito di *proteggere* il divenire dalle incursioni e dai ritorni della tradizione, rendendolo disponibile all'azione scientifico-tecnologica.

Quando invece, con l'avvento del paradiso della scienza, ci si renderà conto che il paradiso in cui si abita non ha verità, e l'angoscia diventerà insopportabile, la filosofia potrà trovarsi di fronte a un *bivio*.

O si rivolgerà nuovamente alla “verità” della tradizione epistemica occidentale, oppure, finalmente, incomincerà a *mettere in questione* lo

spazio, portato alla luce dal pensiero greco, in cui cresce l'intera storia dell'Occidente fino all'avvento del paradiso della scienza: lo spazio che è comune sia all'evocazione degli immutabili, sia alla loro distruzione, sia al paradiso della scienza – *lo spazio costituito dalla fede nell'esistenza del divenire.*

Nel primo caso, si riaprirebbe il circolo che dal rimedio epistemico conduce inevitabilmente al rimedio scientifico e al loro fallimento.

Nel secondo caso, la filosofia, come evento corale e voce dei popoli, incomincerebbe a rendersi conto che la suprema “evidenza” del divenire è appunto una *fede*, anzi la fede che tra tutte è stata la meno discussa; incomincerebbe cioè a rendersi conto che lo spirito critico del passato, del presente e del futuro della civiltà occidentale, discute tutto, ma *non discute l'essenziale*, cioè la fede di fondo in cui l'Occidente si muove, la fede che le cose escono dal niente e ritornano nel niente.

Per quanto sconcertanti possano apparire oggi queste affermazioni, è però possibile sin d'ora comprendere che l'uomo va alla ricerca del rimedio contro l'angoscia del divenire, perché innanzi tutto *crede* che il divenire esista; e che quando si incomincia a mettere in questione questa fede – a guardarla in faccia e a chiederle con quale autorità essa parla –, si incomincia a mettere in questione la logica del rimedio.

Nemmeno per Nietzsche il superuomo sente il bisogno di un rimedio e di un riparo contro il divenire. Ma quanto stiamo dicendo accenna a un senso radicalmente diverso del “superuomo”: ci si porta *oltre l'uomo* (appare ciò che da sempre noi siamo oltre il nostro esser-uomo) quando ci si libera dalla fede nel divenire, e quindi dall'angoscia che essa produce, e quindi dal bisogno di costruire un riparo contro di essa.

SOMMARIO

Avvertenza

LA FILOSOFIA CONTEMPORANEA

Riepilogo e introduzione alla filosofia contemporanea

1. La filosofia, il terrore e il rimedio 2. Il rapporto tra terrore e rimedio nella filosofia contemporanea 3. Scetticismo e filosofia contemporanea 4. La filosofia contemporanea e la categoria della "totalità"

Schopenhauer: il tramonto della ragione come rimedio

1. La conoscenza immediata della volontà e la Volontà come essenza del Tutto 2. Dall'epistémè all'ipotesi 3. La Volontà al di fuori della ragione 4. «Ogni vita è sofferenza» 5. La negazione della volontà 6. Criticismo e "eleatismo" in Herbart

Note bio-bibliografiche

Il nulla e la poesia: Leopardi

1. Leopardi, Schopenhauer, Eschilo 2. La distruzione degli eterni 3. Ragione e illusione 4. "Sistema della natura" e "Natura" 5. L'unità di poesia e filosofia 6. Leopardi e Nietzsche 7. Il realismo e le illusioni 8. Oltre Schopenhauer

Note bio-bibliografiche

Filosofia e tradizione

1. La critica del soggettivismo in Italia 2. Il realismo di Rosmini 3. L'ontologismo di Gioberti 4. Cultura tradizionale e filosofia

Note bio-bibliografiche

Dalla teologia all'antropologia

1. La progressiva eliminazione dell'Immutabile 2. L'umanesimo di Feuerbach 3. L'"Unico" di Stirner

Note bio-bibliografiche

La critica della prassi: Marx

1. Da Feuerbach a Marx 2. L'esperienza 3. Struttura economica e sovrastruttura ideologica 4. Verità e prassi 5. Critica dell'ideologia e critica della prassi 6. La contraddizione della società borghese 7. La dialettica 8. La constatabilità del divenire 9. Capitalismo, separazione astratta, comunismo 10. Il realismo

Note bio-bibliografiche

Il divenire e fede cristiana: Kierkegaard

1. Un nuovo rapporto col cristianesimo 2. Epistémè e fede 3. La dialettica dell'"aut-aut" 4. Il nulla e la fede 5. La storia e la fede 6. Il rapporto all'Ignoto

Note bio-bibliografiche

L'affermazione filosofica del carattere primario della razionalità scientifica: Comte

1. Saint-Simon, Comte, Marx 2. Il senso del divenire dell'uomo. Dalla teologia alla metafisica 3. Il rifiuto della ricerca del "perché" 4. La scienza come rimedio 5. L'"approssimazione crescente" alla realtà: residui dell'epistémè 6. La sociologia 7. "Ordine" e "progresso"

Note bio-bibliografiche

John Stuart Mill: positivismo e empirismo

1. Critica dell'assolutismo e esperienza 2. Critica dell'assolutismo della logica 3. L'induzione e la legge di causalità 4. Critica dell'assolutismo determinista 5. Critica dell'assolutismo sociale

L'evoluzionismo e Spencer

1. L'evoluzione 2. Carattere fenomenico dell'evoluzione 3. Evoluzione e "forme a priori" 4. Il liberalismo 5. Il concetto di "caso" e la critica di Ardigò a Spencer

Oltre il rimedio: Nietzsche

1. Il divenire e il superuomo 2. Lo sviluppo storico del pensiero 3. L'arte e la scienza 4. L'utilità della morale 5. Genealogia del soggetto e del pensiero 6. La critica dei "fatti" e l'interpretazione 7. L'eterno ritorno

Note bio-bibliografiche

Il contrasto tra divenire e esigenza pratica: Bergson

1. Lo spiritualismo 2. Il divenire come "durata" e "creazione" 3. L'azione e l'immobile 4. Il metodo cinematografico 5. La coscienza e la vita 6. L'intuizione 7. Le forme chiuse e aperte della realtà umana 8. L'idealismo

Note bio-bibliografiche

Neidealismo e neocriticismo

1. Comprensione scientifica e comprensione filosofica del divenire 2. Neidealismo angloamericano

3. Il neocriticismo e il primato del "fieri" sul fatto

Note bio-bibliografiche

XIV **Realismo italiano**

1. Attualità della coscienza e "contemporaneità" della realtà 2. Lo storicismo di Croce 3. L'attualismo di Gentile

Note bio-bibliografiche

XV **Storicismo**

1. Dilthey e la scienza storica 2. La vita e la forma: Simmel 3. Il tramonto dell'Occidente: Spengler 4. Senso e finitezza della scienza in Weber

Note bio-bibliografiche

XVI **Pragmatismo**

1. Il clima pragmatistico della filosofia contemporanea 2. Significato e azione: Peirce 3. James: il senso della fede 4. Dewey: la teoria dell'indagine

Note bio-bibliografiche

XVII **Fenomenologia: Husserl**

1. L'epistémè come comprensione incontrovertibile del divenire 2. Il principio della fenomenologia 3. La fenomenologia e Cartesio 4. Fenomenologia e idealismo 5. L'intenzionalità 6. Altre forme della fenomenologia: Meinong, Scheler, Hartmann

Note bio-bibliografiche

XVIII **Tramonto dell'epistémè nella scienza**

1. Tramonto dell'epistémè e tramonto della tradizione occidentale 2. Il tramonto dell'epistémè nella scienza moderna 3. Meccanicismo e determinismo 4. Meccanicismo e realismo 5. Tramonto del meccanicismo: teoria della relatività e fisica quantistica 6. Il principio di indeterminazione 7. Leggi e previsioni statistiche 8. Teoria della relatività e geometrie non euclidee 9. Le geometrie non euclidee 10. Geometria e natura 11. Concezione epistemica della matematica e della fisica 12. Il tramonto dell'epistémè nella matematica e nella logica

Note bio-bibliografiche

XIX **Neopositivismo**

1. La confutazione incontrovertibile della metafisica 2. Intersoggettività e esperienza 3. Il terreno culturale del neopositivismo 4. L'analisi delle sensazioni: Mach 5. Separazione delle determinazioni individuali e logica matematica 6. La metafisica è priva di senso: Wittgenstein 7. Ripresa: il rifiuto dell'epistémè all'interno della scienza 8. Antinomia delle classi e teoria dei tipi: Russell 9. Il Circolo di Vienna e il "sistema di costituzione" di Carnap 10. Dall'empirismo al convenzionalismo 11. Carattere non assoluto delle proposizioni riferentisi all'esperienza 12. "Principio di tolleranza" e "giochi linguistici" 13. Crisi del principio di verifica: Popper e l'epistemologia post-popperiana 14. Permanenza dell'atteggiamento antimetafisico

Note bio-bibliografiche

XX **Sistenzialismo**

1. Esistenza e divenire 2. La Trascendenza in Jaspers 3. L'ontologia di Heidegger 4. La coscienza come nullificazione: Sartre

Note bio-bibliografiche

XXI **Sviluppo del marxismo**

1. Dalla filosofia alla scienza 2. Il rifiuto della dialettica: Bernstein e Kautsky 3. Il marxismo come filosofia epistemica 4. Il marxismo come filosofia non epistemica 5. La scuola di Francoforte

Note bio-bibliografiche

XXII **Teologia e filosofia**

1. Cristianesimo e marxismo 2. Il cristianesimo nel mondo contemporaneo 3. Lo sviluppo della riflessione teologica sul "dogma" 4. La teologia liberale e la scuola di Tübingen 5. Il modernismo: M. Blondel 6. Neotomismo e metafisica neoclassica 7. Il "totalmente Altro": Barth 8. L'insopportabilità dell'uomo (Tillich, Brunner, Bultmann), e l'impotenza di Dio (Bonhoeffer) 9. La "nuova teologia"

Note bio-bibliografiche

XXIII **Scienze umane e il tramonto dell'epistémè**

1. Le scienze umane e il distacco della scienza dalla filosofia 2. L'economia 3. Psichiatria e psicologia 4. La psicoanalisi: Freud 5. La sociologia 6. L'antropologia 7. La linguistica

Note bio-bibliografiche

XXIV **Presente e il futuro della filosofia**

1. Riepilogo 2. La dominazione del senso greco del divenire 3. Scienza, filosofia, storia dell'Occidente 4. La scienza come rimedio 5. Il futuro della civiltà della tecnica 6. Dal paradiso della scienza al futuro della filosofia

Emanuele Severino in BUR

Storia della filosofia

La filosofia dai Greci al nostro tempo La filosofia antica e medievale

Saggi - Pagine 336 - ISBN 1700168

La filosofia dai Greci al nostro tempo La filosofia moderna

Saggi - Pagine 416 - ISBN 1700169

La storia della filosofia raccontata da uno dei più importanti e influenti filosofi italiani. Severino traccia una mappa capace di guidare il lettore alla scoperta delle radici più profonde della nostra civiltà. Tre volumi che delineano un quadro imponente ma chiaro, mai troppo accademico o tecnico, accessibile anche a un pubblico di non specialisti.



A Cesare e a Dio

Guerra e violenza in controluce

La critica al cristianesimo di Severino mira alla radice stessa della tradizione filosofica, per cui c'è qualcosa di più di Dio.

Saggi - Pagine 260 - ISBN 1701499



Gli abitatori del tempo

La struttura dell'Occidente e il nichilismo

Questo libro analizza la struttura della civiltà occidentale, identificata nella volontà che le cose siano tempo, e quindi siano niente. Gli abitatori del tempo sono le forme di cultura e di società, gli individui e i popoli che a tale struttura dominante sono stati via via sottoposti.

Saggi - Pagine 272 - ISBN 1703459



Antologia filosofica

Dai Greci al nostro tempo

Il pensiero occidentale, ciò che fa di noi quello che profondamente siamo, è qui espresso nelle pagine di maggior rilievo dei massimi pensatori.

Saggi - Pagine 660 - ISBN 1706893

La buona fede

Sui fondamenti della morale

Attraverso l'analisi del pensiero di giganti quali Aristotele, Spinoza, Kant, Nietzsche, Severino sviluppa una riflessione sull'essenza e le contraddizioni della ragion pratica, smascherando la "follia dell'Occidente".

Saggi - Pagine 170 - ISBN 1702040



Cosa arcana e stupenda

L'Occidente e Leopardi

Un libro che ricostruisce il pensiero filosofico di Leopardi, basilare per la definizione di quell'"essenza del nichilismo" attorno alla quale ruota la riflessione di Severino.

Saggi - Pagine 512 - ISBN 1701235



Il declino del capitalismo

Severino in queste pagine traccia un bilancio e fornisce un'interpretazione sullo stato attuale del capitalismo che, dopo gli eventi del 1989, sembrava avviato a una crescita illimitata, e che invece è destinato a un declino irreversibile.

Saggi - Pagine 256 - ISBN 1701875



Il destino della tecnica

Severino, tirando le fila di una riflessione sempre presente nella sua opera, dimostra come la tecnica, passata da mezzo a fine, sia l'espressione più piena del nichilismo occidentale.

Saggi - Pagine 256 - ISBN 1705117



Filosofia futura

Oltre il dominio del divenire

Il rapporto tra filosofia, scienza e tecnica; il dominio dell'"Apparato scientifico-tecnologico"; l'avvento del paradiso della tecnica e le sue connessioni con il paradiso del cristianesimo.

Saggi - Pagine 300 - ISBN 1700946

Il nulla e la poesia

Alla fine dell'età della tecnica: Leopardi

Il pensiero filosofico del sommo poeta italiano dell'Ottocento, illustrato da uno dei maestri indiscussi della filosofia italiana.
Le origini, gli sviluppi, gli echi fino ai giorni nostri.

Saggi - Pagine 360 - ISBN 1700530



La strada

La follia e la gioia

Al di sotto della sua disperazione l'uomo è l'eternità della verità e della gioia. E la gioia nascosta può diventare manifesta lungo una "strada" che differisce da tutto ciò che la nostra cultura ha inteso con questa parola.

Saggi - Pagine 260 - ISBN 1702236

Table of Contents

Cover

Trama

Autore

Occhiello

Operetitoli

Frontespizio

Copyright

LA FILOSOFIA CONTEMPORANEA

Avertenza

La filosofia contemporanea

I. Riepilogo e introduzione alla filosofia contemporanea

II. Schopenhauer: il tramonto della ragione come rimedio

Note bio-bibliografiche

III. Il nulla e la poesia: Leopardi

Note bio-bibliografiche

IV. Filosofia e tradizione

Note bio-bibliografiche

V. Dalla teologia all'antropologia

Note bio-bibliografiche

VI. La critica della prassi: Marx

Note bio-bibliografiche

VII. Divenire e fede cristiana: Kierkegaard

Note bio-bibliografiche

VIII. L'affermazione filosofica del carattere primario della razionalità scientifica: Comte

Note bio-bibliografiche

IX. Stuart Mill: positivismo e empirismo

X. L'evoluzionismo e Spencer

XI. Oltre il rimedio: Nietzsche

Note bio-bibliografiche

XII. Il contrasto tra divenire e esigenza pratica: Bergson

Note bio-bibliografiche

XIII. Neoidealismo e neocriticismo

Note bio-bibliografiche

XIV. L'idealismo italiano

Note bio-bibliografiche

XV. Lo storicismo

	Note bio-bibliografiche
XVI. Il pragmatismo	
	Note bio-bibliografiche
XVII. La fenomenologia: Husserl	
	Note bio-bibliografiche
XVIII. Tramonto dell'epistème nella scienza	
	Note bio-bibliografiche
XIX. Il neopositivismo	
	Note bio-bibliografiche
XX. L'esistenzialismo	
	Note bio-bibliografiche
XXI. Lo sviluppo del marxismo	
	Note bio-bibliografiche
XXII. Teologia e filosofia	
	Note bio-bibliografiche
XXIII. Le scienze umane e il tramonto dell'epistème	
	Note bio-bibliografiche
XXIV. Il presente e il futuro della filosofia	

Sommario

Opere